

EUI Working Paper LAW No. 96/3

Significato, azioni,
giudizi di valore

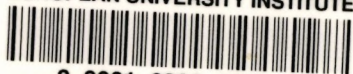
MASSIMO LA TORRE

EUI WORKING PAPERS



EUROPEAN UNIVERSITY INSTITUTE

EUROPEAN UNIVERSITY INSTITUTE



3 0001 0026 6338 5

EUROPEAN UNIVERSITY INSTITUTE, FLORENCE

DEPARTMENT OF LAW



EUI Working Paper LAW No. 96/3

Significato, azioni, giudizi di valore

MASSIMO LA TORRE

BADIA FIESOLANA, SAN DOMENICO (FI)

**All rights reserved.
No part of this paper may be reproduced in any form
without permission of the author.**

**© Massimo La Torre
Printed in Italy in April 1996
European University Institute
Badia Fiesolana
I - 50016 San Domenico (FI)
Italy**

INDICE - SOMMARIO

Capitolo primo: Teorie del significato e teorie metaetiche

1. Premessa
2. Teorie del significato
3. Implicazioni metaetiche

Capitolo secondo: La teoria "formal-finalistica" dell'azione

1. Premessa
2. Definizione di "azione"
3. Determinismo e "libero arbitrio"
4. "Informazioni teoriche" e "informazioni pratiche"
5. Una teleologia formalistica
6. Considerazioni critiche

Capitolo terzo: Giudizi di valore e giustificazione

1. Premessa. La metaetica "rivelazionistica"
2. Naturalismo, utilitarismo, intuizionismo
3. Emotivismo e prescrittivism
4. Universalizzabilità dei giudizi morali
5. Noncognitivismo e moralità critica
6. Morte del soggetto?
7. Diritto e morale

Capitolo primo

TEORIE DEL SIGNIFICATO E TEORIE METAETICHE

- Sommario:
1. Premessa
 2. Teorie del significato
 3. Implicazioni metaetiche

1. Premessa

In questo saggio mi propongo di esaminare quali fondamenti, o "giustificazioni", possano offrirsi per una morale riflessiva. Chiamo "morale riflessiva" un'etica che si fondi in ultima analisi sulla "riflessione" del soggetto, ovvero, kantianamente, sull'autonomia della volontà di questo.

Procederò nella maniera seguente. Nel capitolo primo tenterò di chiarire i concetti di "etica" (o "morale") e di "metaetica". Passerò poi in rassegna (e criticherò) alcune delle più influenti teorie del significato e cercherò di metterne in rilievo le implicazioni metaetiche. Nel capitolo secondo dedicherò la mia attenzione nuovamente all'opera di Ota Weinberger, questa volta però non alla sua teoria di norma e dell'ordinamento giuridico bensì alla sua più recente teoria dell'azione. Sono convinto infatti che una teoria del linguaggio non sia affidabile se non poggia anche su una teoria dell'azione.

Come è noto, è questa anche una convinzione di Wittgenstein, la cui linea di pensiero in materia di significato non a caso sfocia in una teoria degli atti linguistici con il contributo fondamentale di John Langshaw Austin. Questo collegamento è esplicito anche in altri pensatori contemporanei quali Donald Davidson e Jürgen Habermas. Nel terzo capitolo discuterò le più importanti

concezioni metaetiche. Qui proporrò infine la soluzione metaetica che mi pare più plausibile. En passant mi intratterrò su un tema oggi particolarmente dibattuto, quello che cosiddetta "morte del soggetto", mettendone in luce le ripercussioni in etica e metaetica. In conclusione tratterò della difficile e controversa relazione tra diritto e morale.

Come si vede, mi occuperò poco di etica vera e propria, di etica normativa. Credo tuttavia che l'assunzione di una certa metaetica possa avere importanti conseguenze di carattere etico. E' possibile che la mia trattazione, per la sua brevità, risulti, con riguardo alla vastità e alla difficoltà dei problemi affrontati, inadeguata e, chissà, fors'anche irritante per le sue smisurate ambizioni. Lo scopo di questo saggio non è però quello di proporre una teoria metaetica né di elaborare nel dettaglio una morale normativa, quanto piuttosto l'individuazione di alcuni punti cruciali di discussione per servire da "brogliaccio" per future più articolate ricerche.

Seguendo un uso ormai consolidato, definisco "etica" l'insieme dei giudizi di valore che un individuo assume rispetto alla sua realtà esistenziale. Definisco invece "metaetica" l'insieme dei giudizi che vertono sullo statuto logico, gnoseologico o ontologico ovvero sulla semantica dei giudizi di valore che compongono un'etica. La metaetica consiste di enunciati intorno a giudizi morali. Non distinguo tra "etica" e "morale", come pure fa qualcuno¹, sicché userò indifferentemente l'uno o l'altro termine ascrivendo loro il medesimo significato.

A mio avviso i giudizi di valore sono sempre esprimibili in enunciati linguistici². Gli enunciati linguistici mediante i quali possono esprimersi i giudizi

1. Vedi ad esempio P. RICOEUR, L'éthique et les conflits de devoirs: le tragique de l'action, in Etica e vita quotidiana, Il Mulino, Bologna 1989, p. 5, e J. HABERMAS, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, p. 127.

2. Non è così - come è noto - per Wittgenstein, o almeno per il "primo" Wittgenstein: "L'etica, se è qualcosa, è soprannaturale, mentre le nostre parole potranno esprimere solamente

di valore vertono su realtà extralinguistiche, vale a dire sul nostro atteggiamento rispetto a certi stati di cose. I giudizi metaetici, anch'essi esprimibili sempre in enunciati linguistici, vertono invece su realtà linguistiche, vale a dire sugli enunciati mediante i quali sono espressi i giudizi di valore. Possiamo dire, allora, che l'etica è un "linguaggio", o anche un "linguaggio di primo grado", cioè un linguaggio che verte su entità extralinguistiche; mentre la metaetica è un "metalinguaggio", o un "linguaggio di secondo grado", cioè un linguaggio che verte su entità linguistiche. La relazione che passa tra etica e metaetica è analoga a quella che intercorre tra "scienza" e "metascienza" (filosofia della scienza, o epistemologia), vale a dire alla relazione tra un insieme di giudizi di fatto o enunciati descrittivi (asserti) che compongono la "scienza" e un insieme di enunciati (descrittivi, prescrittivi, argomentativi) che vertono sugli asserti di cui si compone la scienza.

Va aggiunto, onde evitare confusioni, che quando io qui parlo di "etica" mi riferisco al sistema di norme di comportamento elaborato autonomamente dall'individuo riguardo alle sue relazioni col mondo (che comprendono quelle con se stesso e con gli altri), e non dell'etica effettivamente vigente in una certa comunità in un certo momento storico. La prima è detta anche "morale critica", e la seconda "morale positiva"³. Nel corso di questo studio si intende per "etica" (o "morale") esclusivamente una "morale critica".

fatti" (L. WITTGENSTEIN, Sull'etica, in L. WITTGENSTEIN, Lezioni e conversazioni, a cura di U. Ranchetti, Bompiani, Milano 1987, p. 11).

3. Cfr. H.L.A. HART, Law, Liberty and Morality, Oxford University Press, London 1963, p. 20.

2. Teorie del significato

Da un punto di vista semantico, dal punto di vista cioè di chi consideri il significato degli enunciati linguistici, può sostenersi che le due categorie o funzioni principali del linguaggio siano quelle della (i) descrizione di stati di cose, e della (ii) prescrizione di comportamenti. Invero, sono state proposte molteplici categorizzazioni delle funzioni del linguaggio, le quali categorizzazioni dipendono di sovente dalla teoria del significato che si accoglie. Tali categorizzazioni sono particolarmente rilevanti in campo metaetico, nello studio cioè dello statuto logico, semantico e gnoseologico dei giudizi morali.

Ripropongo qui di séguito un'analisi delle teorie del significato già affrontata altrove⁴. Qui però mi interessa meno concentrarmi sulle tesi wittgensteiniane, quanto presentare in termini più generali l'approccio che mi permette poi di sviluppare le mie considerazioni metaetiche. Rispetto allo scritto appena citato, la presente trattazione si caratterizza, pur forse con qualche inevitabile ripetizione, per un minore ricorso ai testi wittgensteiniani e per il tentativo di articolare in termini generali obiezioni e argomentazioni.

Nella letteratura recente possiamo distinguere le seguenti principali teorie del significato: (a) la teoria referenziale, (b) la teoria cosiddetta "pittorica", (c) la teoria ideazionale, (d) la teoria comportamentistica, (e) la teoria verificazionistica, (f) la teoria cosiddetta dell'"uso". Ricapitolo velocemente la tesi principale di ciascuna di queste teorie.

(a) Secondo la teoria referenziale il significato di un termine o di un enunciato necessita sempre, oltre che di un "significante" (ad esempio, di certe linee d'inchiostro su un foglio di carta), anche di un oggetto o di uno stato di

4. Vedi M. LA TORRE, Linguaggio, norme, istituzioni. Contributo a una teoria istituzionalistica del diritto. Istituto Universitario Europeo, Firenze 1995, capitolo primo.

cose reale nel mondo. Le parole e gli enunciati privi di questo referente sarebbero di conseguenza senza senso.

(b) Connessa alla teoria "referenziale" è la teoria cosiddetta "pittorica", o anche - in lingua tedesca - Abbildungstheorie. Secondo questa il significato di un enunciato rappresenta, riproducendola nella sua forma logica, la struttura del mondo esterno. "Der Satz - scrive Wittgenstein - ist ein Bild der Wirklichkeit"⁵. Bild qui, però, non è inteso in senso psicologico, come immagine mentale, bensì come rappresentazione "logica". "Der Sinn des Satzes - scrive ancora Wittgenstein - ist seine Übereinstimmung, und Nichtübereinstimmung mit den Möglichkeiten des Bestehens und Nichtbestehens der Sachverhalte"⁶.

Ciò è spiegato da Bertrand Russell nella maniera che segue: "Wittgenstein paragona l'espressione linguistica alla proiezione in geometria. Una figura geometrica può essere proiettata in molti modi: ciascuno di questi modi corrisponde ad un differente linguaggio, ma le proprietà proiettive della figura originaria rimangono immutate qualunque sia il modo di proiezione. Queste proprietà corrispondono a ciò che (per Wittgenstein) la proposizione ed il fatto devono avere in comune, se la proposizione deve asserire il fatto"⁷.

A questo proposito non bisogna dimenticare l'atteggiamento antisoggettivistico del Wittgenstein del Tractatus logico-philosophicus: "Das denkende, vorstellende Subjekt - afferma il filosofo austriaco - gibt es nicht"⁸. Di conseguenza non possono esservi nemmeno rappresentazioni meramente psicologiche, né il significato di termini e di enunciati può comporsi di tali

5. L. WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, p. 35 (§ 4.021).

6. Ivi, p. 49 (§ 4.2).

7. B. RUSSELL, Introduzione (trad. it. di A.G. Conte), in L. WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus, trad. it. a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1989, pp. XXXI-XXXII.

8. L. WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus, cit., p. 90 (§ 5. 631).

rappresentazioni. Per ciò che concerne le parole o i termini Wittgenstein ritiene che questi acquistino senso vero e proprio solo quando sono usati in un enunciato: il loro significato è individuato comunque nell'oggetto che essi denotano "Der Name bedeutet den Gegenstand. Der Gegenstand ist seine Bedeutung"⁹. Per questo "primo" Wittgenstein le parole sono quindi sempre "nomi propri".

(c) Secondo la teoria cosiddetta "ideazionale" il significato di un termine o di un enunciato è l'idea che il soggetto si rappresenta grazie a quel termine o a quell'enunciato.

(d) Per la teoria comportamentistica il significato di un segno o di un insieme di segni consiste nella risposta (o nella "disposizione a rispondere") provocata dal segno, che è così concepito come una sorta di "stimolo".

(e) Per la teoria verificazionistica il significato di un enunciato consiste nella verifica o nella verificabilità dello stato di cose su cui l'enunciato in questione. Va notato che la teoria verificazionistica è strettamente connessa a quella referenziale. E' possibile infatti verificare il significato di un enunciato in quanto questo abbia un "referente" nel mondo sensibile di cui si accede mediante procedure osservative.

(f) Infine, per la teoria cosiddetta dell'"uso", il significato di un termine o di un enunciato risiede nell'uso che di questo viene fatto dai parlanti la lingua data.

Queste teorie del significato, tranne l'ultima, non mi convincono. Indico qui di seguito alcune ragioni di questa mia posizione.

(a) Alla teoria "referenziale" può obiettarsi che nel linguaggio ordinario vi sono termini che per noi sono del tutto provvisti di significato, nel senso che nelle situazioni concrete in cui quei termini vengono profferiti comprendiamo

9. Ivi, p. 22 (paragrafo 3.203).

cosa significano, e i quali tuttavia mancano di un riferimento concreto, vale a dire non denotano alcun oggetto materiale nel mondo. Si pensi, ad esempio, a termini come "ippogrifo", "diavolo", "valore", "norma", "Stato", "Dio". D'altra parte, anche i termini che sembrano riferirsi ad un oggetto concreto esistente nel mondo, quali ad esempio "tavolo", "gatto", "uomo", non denotano un oggetto specifico, bensì la classe di quegli oggetti, la quale come tale non è l'insieme di tutti quei certi oggetti esistenti nel mondo sensibile in un momento dato, bensì l'insieme di tutti i possibili oggetti suscettibili di assumere determinate proprietà. La "classe" in questione come tale è quindi un'astrazione, ed è inesistente nel mondo sensibile. Inoltre, va notato che la denotazione di un termine è dipendente della connotazione di questo (senza però che valga l'inverso, che cioè la connotazione di un termine dipenda dalla sua estensione): l'estensione della classe denotata è inversamente proporzionale all'estensione della classe denotata.¹⁰ Più proprietà costituiscono la connotazione di un termine, meno ampia sarà la classe degli oggetti denotati da quello stesso termine. Il fatto quindi che un certo oggetto rientri nella "denotazione" o nell'estensione di tale termine dipende dalla "connotazione" o dall'"intenzione" di quello stesso termine. La "connotazione" però è un elemento del tutto ideale. Quello che qui si vuol sottolineare insomma è che la "denotazione" non ha alcuna autonomia per ciò che concerne la determinazione dei propri confini, e dipende a tal fine dalla "connotazione", che può ricondursi ancora meno della "denotazione" a singoli soggetti esistenti nel mondo sensibile. Inoltre, se si ritiene che gli elementi del significato di un termine siano forniti dalla sua "connotazione", dovrà concludersi che non è tanto il "referente", o la "denotazione", a costituire la condizione di percepibilità (o pensabilità) del "significato", o della "connotazione", quanto

10. Immers - scrive Marc Loth -, met de vastlegging van de intensie van het definiendum is ook zijn extensie bepaald. We kennen dan tevens het bereik van de term" (M.A. LOTH, Recht en taal. Een kleine methodologie, Gouda Quint, Arnhem 1984, p. 86).

esattamente l'opposto: sarà il "significato" di un termine a essere condizione di percepibilità (o pensabilità) del "referente".

(b) Alla teoria "pittorica" può obiettarsi che non vi sono elementi per sostenere plausibilmente che la struttura degli enunciati riproduca una presunta "struttura" del mondo. Il concetto stesso di "struttura" del mondo mi pare assai impegnativo, e comunque sottratto a procedure osservative di verifica o falsificazione. La teoria "pittorica" mi sembra pertanto inficiata dalle sue troppo forti implicazioni ontologiche e metafisiche.

D'altra parte nella teoria "pittorica" - così come questa è formulata dal "primo Wittgenstein - vi è la sottovalutazione del salto che si ha tra un oggetto e il termine che lo denota. Invero si può dire con qualche pretesa di ragionevolezza, seguendo Joseph Conrad, che: "Words [...] are the great foes of reality"¹¹. Un termine, ovviamente, non è l'oggetto che da quello è denotato, né il termine è il nome proprio dell'oggetto. Basti pensare, a questo proposito, che un termine o un enunciato continuano ad avere significato anche quando l'oggetto o la situazione che essi denotano non si danno più nel mondo. Posso dire sensatamente "Il gatto è scomparso", ma non "Il significato di gatto è

11. J. CONRAD, Under Western Eyes, a cura di J. Hawthorn, Oxford University Press, Oxford 1983, p. 3. La Abbildungstheorie presuppone che il linguaggio abbia una funzione essenzialmente "riproduttiva" di ciò che è reale; il linguaggio - in questa prospettiva - è una sorta di specchio in cui si riflette la realtà delle cose. A ciò può obiettarsi che il linguaggio assolve una funzione eminentemente creativa, produttiva delle categorie attraverso le quali ci confronteremo poi con la realtà. Più che di una "Abbildungs"-theorie avremmo allora bisogno di una "Bildungs"-theorie. Il carattere creativo o costruttivo del linguaggio è già implicito nel fatto che la relazione tra un certo termine e il suo referente non è necessaria e muta in ogni lingua naturale. "La classificazione - scrive Ernst Cassirer - è una delle caratteristiche fondamentali del linguaggio umano. Lo stesso atto di dare un nome ad un oggetto o ad una azione si lega ad un processo classificatorio; con esso lo si fa rientrare in una data classe di concetti. Se questa operazione venisse determinata una volta per tutte dalla natura stessa delle cose, i nomi sarebbero unici e costanti. Ma i nomi che figurano nel linguaggio umano non possono venire così considerati. Sono piuttosto determinati da interessi e fini umani, e questi interessi non sono fissi e invariabili" (E. CASSIRER, Saggio sull'uomo, trad. it. di C. D'Altavilla, Armando, Roma 1977, pp. 238/239).

scomparso", e "gatto" avrebbe senso come termine anche quando per ventura i gatti come specie animale dovessero estinguersi.

(c) Alla teoria "ideazionale" si può obiettare che essa, facendo del significato un fatto psicologico soggettivo, soggettivizza di tal maniera la comunicazione che la rende impossibile o assai problematica. Perché vi sia comunicazione è necessario, infatti, che tra il significato inteso dall'emittente dell'enunciato (del messaggio) e quello compreso dal destinatario o fruitore vi sia una sostanziale identità. Ma se il significato non è che l'"idea" psicologica evocata dal segno, quale garanzia avremo che vi sarà identità sostanziale tra l'"idea" evocata da quel segno nella mente dell'emittente e quell'altra idea evocata nella mente del fruitore? E se tale identità non v'è, non si instaura la comunicazione tra emittente e destinatario dell'enunciato. Inoltre, va notato che l'"idea" di cui si parla la teoria "ideazionale" è generalmente la rappresentazione di uno stato di cose, una immagine, una "figura". Ma vi sono dei segni o dei termini ai quali non può attribuirsi una "immagine" corrispondente. Che "immagine" evoca, ad esempio, un avverbio come "forse", oppure una locuzione come "negozio giuridico"? D'altra parte può anche dirsi che una certa parola evochi una particolare "immagine", e che tuttavia questa non sia il significato di quel termine. E' possibile, ad esempio, che la parola "caramella" mi evochi l'immagine di una governante svizzera, per un qualche meccanismo psicologico d'associazione. Da ciò però non consegue che il significato di "caramella" sia l'immagine di una governante svizzera.

(d) Alla concezione comportamentistica può obiettarsi che la comprensione del significato di un termine o di un enunciato o di un discorso non è percepibile da un "punto di vista esterno". Non si è in grado cioè, mediante la mera osservazione dei comportamenti di un soggetto di stabilire se quel soggetto ha compreso il significato di un certo termine, enunciato o discorso. Faccio un esempio. Sono in una stanza con altre due persone intento a giocare a carte, e

non conosco la lingua tedesca. La prima persona si alza, va a guardare alla finestra, e dice "piove". Io continui a considerare le mie carte, Il mio secondo compagno però si alza, guarda alla finestra, e dice in tedesco "Es regnet nicht". Io continuo a considerare le mie carte. Come farà un osservatore, sulla base del mio comportamento, a stabilire se io ho inteso o no i due enunciati "Piove" e "Es regnet nicht"? Entrambi gli enunciati hanno avuto su di me il medesimo effetto esterno: io ho continuato a guardare le mie carte, E tuttavia nel primo caso, conoscendo l'italiano, ho inteso il significato dell'enunciato, mentre nel secondo caso, non conoscendo il tedesco, non sono stato in grado di intendere la seconda persona.

Alla base del comportamentismo vi è una teoria "casuale" del significato, la teoria cioè secondo la quale tra segno e significato e significato evocato da questo vi è una relazione causale del tipo stimolo/risposta, per cui quel certo segno è condizione sufficiente di quel certo significato. A questa concezione può obiettarsi che, a differenza della relazione stimolo/risposta, dove lo stimolo è condizione sufficiente della risposta, la relazione segno-significato è mediata da un codice, ovvero da regole che attribuiscono a quel certo segno quel certo significato. Perché si abbia un certo significato, allora, sono necessarie almeno due condizioni di cui sono necessarie ma nessuna è sufficiente: il segno e il codice. Ciò equivale a dire che, poiché il codice è posto dall'interno umano ed è mutevole, che la relazione segno/significato è convenzionale, arbitraria, e non necessitata secondo natura. La teoria comportamentistica inoltre presuppone in qualche modo una concezione "referenzialistica"¹².

12. Ciò è colto da William P. Alston: "The attempt to give behavioural analyses of meaning is still in an early stage, and it would be premature to deliver a final verdict. Nevertheless, one must recognize that at present they exhibit some glaring deficiencies. First of all, they are saddled with the assumption that every meaningful linguistic unit is a "sign" of some discriminable extra-linguistic thing, aspect, or state of affairs" (W.P. ALSTON, *Meaning*, in *The Encyclopedia of Philosophy*, a cura di Paul Edwards, vol. 5, MacMillan & Free Press, London/New York 1967, p. 236).

Si noti che se accogliessimo la teoria causalistica del significato, potremmo analogamente sostenere una teoria causalistica delle qualificazioni normative. Potremmo cioè affermare che anche la relazione tra un evento naturale e un "effetto giuridico" (tra un omicidio e la pena detentiva) è "casuale", ovvero "casuale" in senso stretto, nel senso che l'omicidio sarebbe condizione sufficiente per la detenzione. Potremmo giungere così, senza contraddirci, a ritenere che le leggi giuridiche e le leggi naturali sono "casuali" in uno stesso senso. Ma se affermassimo ciò cadremmo in una versione di ciò che si suole oggi chiamare "fallacia naturalistica", secondo cui i fatti naturali sono in grado di esprimere come tali criteri di orientamento della condotta sociale umana¹³.

Inoltre, può criticarsi il modello comunicativo implicito nella teoria comportamentistica, secondo il quale la comunicazione è un messaggio eminentemente interpersonale, che avviene tra un mittente e un destinatario¹⁴. Presuppongono un tale modello "semplice" di comunicazione tutte quelle teorie che fanno dipendere il significato di termini ed enunciati esclusivamente dai comportamenti o dalle operazioni mentali dell'emittente o del fruitore di quelli. Tale modello è quindi comune anche alle teorie "ideazionali" o mentalistiche del

13. In proposito vedi K.R. POPPER, The Open Society and Its Enemies, vol. 1, The Spell of Plato, V ed., Routledge & Kegan Paul, London 1973, p. 57 ss. L'incompatibilità tra una metaetica noncognitivistica e una filosofia del linguaggio "realistica" è colta da D. ZOLO, La democrazia difficile, Editori Riuniti, Roma 1989, p. 23.

14. Come è noto, è questo il modello adottato da Roman Jakobson. Vedi R. JACOBSON, Saggi di linguistica generale, trad. it. di L. Heilmann e L. Grassi, a cura di L. Heilmann, Feltrinelli, Milano 1986, p. 185: "Il mittente invia un messaggio al destinatario. Per essere operante, il messaggio richiede in primo luogo il riferimento a un contesto [...]; in secondo luogo esige un codice interamente, o almeno parzialmente, comune al mittente e al destinatario [...]; infine un contatto, un canale fisico e una connessione psicologica fra il mittente e il destinatario" (rendo col corsivo lo spaziato del testo). Questo modello riecheggia fortemente nella concezione di "significato" proposta da uno dei più acuti filosofi del diritto italiani contemporanei, Giovanni Tarello: "Chiamiamo "significato" di una espressione in lingua la comunicazione che tale espressione realizza rispetto a ciascuna delle tre funzioni del linguaggio" (G.TARELLO, Diritto, enunciati, usi, studi di teoria e metateoria del diritto, Il Mulino, Bologna 1974, p. 140).

significato. Orbene, come scrive Mario Jori, "assai spesso i segni, specialmente i segni linguistici, vengono usati in situazioni di comunicazione assai diversi da quelli in cui il parlante è in comunicazione diretta e contemporanea con un ascoltatore. Si tratta delle situazioni di comunicazione caratterizzate dalla impersonalità del rapporto, in cui il testo del messaggio assume un carattere impersonale e spesso permanente"¹⁵. "E' questa - continua quindi Jori - una delle ragioni che consigliano di non legare in modo troppo stretto la definizione del processo segnico con i fatti e eventi psicologici (come le intenzioni dell'emittente, le operazioni mentali dell'interprete). Molte situazioni comunicative sono in realtà complesse istituzioni sociali rette da norme impersonali di comunicazione"¹⁶.

(e) Contro la teoria verificazionistica possono sollevarsi almeno due obiezioni. (i) La prima è quella che può muoversi anche alla teoria "referenziale" del significato. Come si è detto, la teoria verificazionistica implica una teoria referenzialistica. E' possibile, infatti, verificare un enunciato solo rispetto a ciò che si dà nel mondo sensibile. Un enunciato è verificabile solo in quanto ha un referente concreto nel mondo dei fatti empirici. Tuttavia, come si è visto, vi sono dei termini e enunciati che, pur dotati di significato, non si riferiscono ad un oggetto o evento del mondo esterno. Gli enunciati di cui si compongono le dispute teologiche, per esempio, si riferiscono raramente ad oggetti od eventi del mondo empirico. La disputa sulla trinità di Dio, perquanto possa sembrare e sia scientificamente priva di senso, non lo è da un punto di vista semantico. Tant'è vero che tale disputa è stata possibile, che le parti tra loro si intendevano, discutevano, scrivevano trattati in materia, e - talvolta - si massacravano vicendevolmente. Il principio di significanza come principio semantico (che

15. M. JORI, Comunicazione (Semiotica), in Gli strumenti del sapere contemporaneo, vol. 2, I concetti, UTET, Torino 1985, p. 145.

16. Ibidem. Corsivo mio.

serve a discriminare ciò che ha senso da ciò che non lo ha) va, a mio parere, distinto dal principio di verificabilità come principio metascientifico che serve a discriminare ciò che può essere vero da ciò che non può esserlo)¹⁷.

(ii) Ma alla teoria verificazionistica può muoversi un'ulteriore obiezione: la verificabilità di un enunciato dipende dal suo avere senso, dal suo significato. Come faremmo infatti a verificare un enunciato di cui non conosciamo il significato. Come faremmo infatti a verificare un enunciato di cui non conosciamo il significato? Ciò è una riprova che il significato di un enunciato è indipendente dalla verifica o verificabilità dello stesso.

Mi pare interessante menzionare un'altra obiezione rivolta contro la teoria verificazionistica. Se si accetta questa teoria, bisogna anche concludere - come nota Karl Popper - che tutte le "leggi naturali" sono prive di senso, giacché queste non possono essere ridotte a meri enunciati osservativi¹⁸. Alle "leggi" si giunge infatti, secondo la teoria induttivistica, attraverso un processo di induzione da n enunciati osservativi. Tra "legge" ed enunciati osservativi vi è però sempre un salto, la cui giustificazione logica è - come è noto - oggetto costante di disputa in filosofia della scienza. E' certo comunque che anche per il teorico neopositivista o neoempirista più radicale la "legge" non è riducibile (logicamente) a una serie di enunciati osservativi. Ma se è così come si farà - posto che si accetti la teoria verificazionistica - a sostenere la significanza delle "leggi" naturali?

(f) La teoria meno debole del significato risulta, a mio avviso, quella che sostiene che il significato di un termine o di un enunciato dipende dall'uso che di questi viene fatto dai parlanti una certa lingua. E' questa - come è noto - la

17. In merito, vedi U. SCARPELLI, Contributo alla semantica del linguaggio normativo, II ed., a cura di A. Pintore, Giuffrè, Milano 1984, p. 85 ss.

18. Vedi K.R. POPPER, The Demarcation Between Science and Metaphysics, in The Philosophy of Rudolf Carnap, a cura di P.A. Schilpp, Open Court, La Salle, Ill. 1963, p. 192.

teoria sviluppata da Ludwig Wittgenstein, dopo il ripudio della Abbildungstheorie da lui difesa nella sua prima famosissima opera. Va però chiarito cosa si intenda qui per "uso". Nella prima lettura esegetica relativa a questa concezione wittgensteiniana possono individuarsi tre principali interpretazioni. (i) L'"uso" è inteso come regolarità, mera ripetizione dell'attribuzione di significato, sicché tale "uso" può essere concepito come meramente individuale, al di fuori di una comunità¹⁹. (ii) L'"uso" è inteso in termini pragmatici come "atto linguistico", come uso di un certo enunciato in un certo contesto a certi fini, sicché non ha più senso porsi la questione del significato in generale di un enunciato o di un termine. Secondo questa interpretazione non v'è "il significato del significato", non si può parlare sensatamente di cosa sia il significato di un termine (o enunciato) a prescindere da un certo termine (o enunciato) e da una certa concreta situazione in cui quel termine (o enunciato) è usato a certi fini. Come è noto, questa è la posizione sostenuta da John Langshaw Austin²⁰. (iii) Secondo una terza interpretazione, più diffusa, più autorevole e - ritengo - più fedele al testo wittgensteiniano, l'"uso" è inteso grosso modo in modo analogo al concetto di "consuetudine" in teoria del diritto. L'"uso" risulta sì dalla ripetizione costante di certe attribuzioni di significato, di certi usi quindi, ma a ciò si combina un elemento normativo, una sorta di opinio iuris seu necessitatis.

"Uso", secondo questa terza interpretazione, non sta per "uso individuale" o "uso meramente oggettivo". Poniamo che io decida di chiamare il tavolo "penna" e la penna "tavolo"; il significato di "tavolo" rimarrà quello sancito

19. E' questa la tesi difesa, ad esempio, da Baker e Hacker. Vedi G.P. BAKER, P.M.S. HACKER, Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity, Blackwell, Oxford 1986. Vedi anche G.P. BAKER, P.M.S. HACKER, Scepticism, Rules and Language, Blackwell, Oxford 1984, p. 20.

20. Vedi J.L. AUSTIN, The Meaning of a Word, in J.L. AUSTIN, Philosophical Papers, Clarendon, Oxford 1961, p. 23 ss.

dall'uso comune, e non quello determinato dal mio uso privato di quel termine. "Uso", secondo questa interpretazione è uso secondo certe regole. E' pertanto legittimo parlare di "correttezza" degli usi linguistici. Non tutti gli usi soggettivi di un termine (o di un enunciato) sono corretti, ed è possibile accertare gli "errori" linguistici (di chi parla e scrive in modo non corretto).

La teoria dell'"uso" in quest'ultima accezione ha conseguenze teoriche importanti. Questa teoria, pur accogliendo una concezione del linguaggio come fatto convenzionale, prodotto dell'uomo, riconosce che esso (il linguaggio) è il risultato di un'attività largamente inconsapevole o inconscia degli esseri umani, così come lo sono tante altre consuetudini e regole del vivere sociale²¹. Sbaglia perciò Humpty Dumpty quando afferma Through the Looking Glass che un termine significa interamente ciò che io voglio che esso significhi. Il linguaggio infatti noi lo troviamo già formato, non lo inventiamo²²; esso anzi contribuisce potentemente alla determinazione delle nostre stesse categorie di pensiero.

La teoria dell'uso ha ancora una conseguenza assai rilevante per l'argomento (la giustificazione dei giudizi morali) che qui ci interessa. La teoria dell'uso sostiene una pluralità di "uso" del linguaggio fondate su una pluralità di "giochi linguistici" e di sistemi normativi a questo sottostanti. Non vi è quindi un uso privilegiato rispetto agli altri, o una funzione principale oppure unica del linguaggio, bensì questo è impiegato in, e si compone di, molteplici "giochi", tutti egualmente importanti nell'ambito della comunità linguistica data. Così,

21. In merito, cfr. A. FLEW, Thinking about social thinking. The Philosophy of the Social Sciences, Blackwell, Oxford 1985, p. 63 ss.

22. Come dice Searle, "meaning is more than a matter of intention, it is also a matter of convention" (J.R. SEARLE, What is a speech act?, anche in The Philosophy of Language, edited by J.R. Searle, Oxford University Press, Oxford 1971, p. 46. A questo proposito rilevanti sono anche le osservazioni di Antony Flew che ribadisce "how fallacious it is to argue that, if something is the product or result of conscious human agency, then it must always be in practice possible radically to redesign and reshape that product or that result in such a way that it shall the better accomodate the wishes of the persons concerned" (A. FLEW, op. cit., p. 67).

mentre le teorie tradizionali del significato, e in particolare quella "referenziale", quella comportamentistica, e quella verificazionistica, tendono a vedere il discorso morale come un insieme di enunciati dallo statuto logico in qualche modo "inferiore" o "precario" rispetto agli enunciati descrittivi o osservativi tipici della scienza, la teoria dell'uso riconosce agli enunciati morali e in generale quelli normativi una dignità (e una significanza) pari a quella posseduta dagli enunciati descrittivi²³.

3. Implicazioni metaetiche

L'adozione di una certa teoria del significato ha considerevoli implicazioni sul piano metaetico, sulla maniera, cioè di concepire, e di "giustificare", i giudizi di valore, ovvero gli enunciati i quali sono espresse le scelte etiche del singolo²⁴. A chi difende una concezione "referenziale" o verificazionistica del significato (per la quale in genere enunciati dotati di senso sono soltanto quelli che descrivono stati di cose) sono aperte, sul piano metaetico, due possibilità specularmente contrapposte. (i) La prima possibilità è considerare gli enunciati contenenti giudizi come radicalmente distinti e diversi da (e non riducibili a) enunciati descrittivi, e quindi sostenere che non si danno veri e propri enunciati etici ("Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben", scrive il "primo" Wittgenstein²⁵), o che i giudizi morali sono imperativi o comandi (come ritiene

23. Cfr. R. ALEXY, Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, p. 71 ss.

24. Sulla rilevanza della teoria del significato per ciò che concerne le questioni metaetiche, cfr. ad esempio E. TUGENDHAT, Probleme der Ethik, Reclam, Stuttgart 1984, p. 17.

25. L. WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus, cit., p. 112 (§ 6.142).

Hans Reichenbach²⁶), oppure ancora insensate manifestazioni di sentimenti e di emozioni (come crede Alfred J. Ayer²⁷), quindi simili a un'esclamazione o a un'interiezione o ad un battere di pugni sul tavolo (come dice Alf Ross²⁸). Per tutti questi autori i giudizi di valore sono infondabili razionalmente (vale a dire, nella loro prospettiva, mediante procedure di osservazione empirica e di falsificazione, oppure di deduzione logica da postulati aventi la statuto di assiomi).

(ii) La seconda possibilità che si apre - in ambito metaetico - a una concezione "referenziale" degli enunciati linguistici è quella di ritenere che gli enunciati morali siano anch'essi enunciati descrittivi, e quindi di proporre metaetiche naturalistiche (è il caso ad esempio di Moritz Schlick²⁹). Secondo le metaetiche naturalistiche e istituzionalistiche i valori morali hanno una qual certa oggettività tale da poter essere per l'appunto descritta.

Le due conclusioni appena menzionate, (i) e (ii), sono a mio avviso, entrambe insoddisfacenti: (i) perché mi sottrae la possibilità di discutere e di argomentare, e alla fine di pensare (nel senso di riflettere, e di deliberare, sulle mie scelte etiche; (ii) perché finisce per negare il carattere normativo (e

26. "Le espressioni linguistiche dell'etica - scrive Reichenbach - non sono asserzioni; sono direttive" (H. REICHENBACH, La nascita della filosofia scientifica, trad. it. di D. Parisi e A. Pasquinelli, Il Mulino, Bologna 1961, p. 273). Sul linguaggio etico come "eccitazione normativa", cfr. I. MANCINI, Negativismo giuridico I, Edizioni quattro venti, Urbino 1981, p. 131. ss.

27. Vedi A.J. AYER, Language, Truth and Logic, Penguin, Harmondsworth 1982, p. 137.

28. "Invocare la giustizia - scrive Ross - è la stessa cosa che picchiare un pugno sul tavolo: una espressione emotiva ..." (A. ROSS, Diritto e giustizia, trad. it. di G. Gavazzi, Einaudi, Torino 1965, p. 259).

29. Vedi M. SCHLICK, Fragen der Ethik, a cura di R. Hegselmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, p. 67: "Was als die letzten Namen oder die höchsten Werte gilt, muß der menschlichen Natur und dem Leben als Tatsache entnommen werden. Daher kann ein Resultat der Ethik nie mit dem Leben im Widerspruch stehen, kann nicht die im Leben zugrunde liegenden Werte für schlecht oder falsch erklären. Seine Normen können nicht zu den vom Leben letztlich anerkannten fordernd oder befehlend in einen wirklichen Gegensatz treten".

soggettivo) delle mie scelte. Altri motivi di insoddisfazione rispetto ad (i) e (ii) saranno indicati nel paragrafo successivo.

Nell'ambito di una teoria comportamentistica del significato non rileva tanto la questione della significanza quanto quella dell'efficacia e della funzione di fatto assolta dai giudizi morali, o meglio la questione della significanza si risolve in quella dell'efficacia e della funzione di fatto di quei giudizi. La morale, come il diritto, sarà vista qui come una tecnica specifica di condizionamento del comportamento (altrui). Rispetto alla morale, concepita come una tecnica di questa sorta, l'unica giustificazione razionale accettabile sarà quella che si fonda sull'adeguatezza di questa certa morale a determinare certi comportamenti (altrui) assunti (irrazionalmente) come provvisti di valore. Il difetto di questa impostazione è che essa deve assumere una nozione di morale che non è quella di cui si discute. La morale che qui ci interessa, anzi ciò che per me "è" la morale, non è un corpo di regole o una tecnica per determinare il comportamento altrui, bensì consiste in un insieme di principi e di norme che hanno per oggetto la determinazione innanzitutto del mio comportamento, del comportamento cioè non del ricevente o del fruitore del giudizio morale, bensì del suo emittente. La morale "critica", cui io mi riferisco, è un atteggiamento eminentemente riflessivo, inadatto quindi a essere spiegato mediante modelli irriflessivi di condotta quali quelli del meccanismo stimolo/risposta e dei "riflessi condizionati". Come scrive Bertrand Russell, "il moralista non si occupa di azioni semplicemente riflesse o abituali, bensì solo alle scelte consapevoli"³⁰. L'approccio comportamentistico può forse spiegare aspetti di quella che abbiamo chiamato "moralità positiva". Non ci è d'aiuto invece nel definire e delucidare la "morale critica".

30. B. RUSSELL, Un'etica per la politica, trad. it. di R. Rini e M. Mori, Laterza, Bari 1986, p. 133.

Chi difende una teoria "ideazionale" del significato, la quale - come si è visto - non tiene sufficiente conto del fatto che il significato ha un'ineliminabile componente intersoggettiva e impersonale, rischia di cadere nel cosiddetto "solipsismo morale". E' certamente vero che i giudizi morali sono eminentemente soggettivi, e tuttavia non ogni espressione di volontà o di desiderio del soggetto può fregiarsi del titolo di "morale". Nel giudizio morale vi è un elemento che va oltre il mero punto di vista soggettivo, vi è una qualche pretesa di "universabilità", la quale difficilmente viene alla luce se si adotta una teoria troppo soggettivistica del significato.

Chi difende una teoria del significato come "uso" si sottrae al dilemma che si pone al teorico verificazionista, e non deve necessariamente concepire la morale con riferimento al comportamento sociale altrui. Né rischia il "solipsismo morale", se l'"uso" è concepito, come si è proposto sopra, come uso normativamente determinato, come uso determinato da regole, rispetto alle quali può sempre porsi il problema della correttezza dell'uso singolo o "privato". Può allora provarsi a ricercare un qualche fondamento razionale del discorso morale, come discorso distinto sì da quello della scienza, e tuttavia provvisto di senso, secondo quanto ci insegna la nostra esperienza quotidiana intessuta di dubbi, di riflessioni e di dibattiti su questioni morali.

La teoria del significato come uso presenta però, per ciò che concerne la teoria etica un problema di non poco conto. Se si ritiene che il significato delle parole sia per così dire "depositato" negli usi, e questi sono concepiti come determinati dalle regole di un certo "gioco linguistico" ancorato a una particolare "forma di vita", potrebbe ritenersi che i valori dominanti di quella certa "forma di vita" siano veicolati anche dai significati di enunciati e parole, sicché risulterebbe impossibile un giudizio morale che non sia espressione della morale della "forma di vita" ovvero della comunità in questione. Questa conclusione

abbastanza estrema non è certo presente in Wittgenstein, né in Waismann, né in Austin, ma si trova chiaramente formulata da pensatori "comunitaristi" che dal pensiero wittgensteiniano prendono le mosse. E' il caso, ad esempio, di Michael Walzer o di Alasdair MacIntyre, o di Richard Rorty. Questa posizione coincide significativamente con quella di filosofi provenienti dalla cosiddetta tradizione "ermeneutica" quali ad esempio Hans-Georg Gadamer o Rudiger Bubner. Qui sembra attuarsi una sintesi della tarda filosofia wittgensteiniana e del pensiero hegeliano non senza apporti della critica antimoralistica di un Nietzsche.

A questa impostazione possono muoversi alcune obiezioni che, a mio avviso, diminuiscono fortemente la plausibilità e fruttuosità d'esse. Innanzitutto, va notato che una tale impostazione finisce per eliminare la distinzione, metodologicamente ed eticamente rilevante, tra morale dominante o positiva e morale critica. I giudizi morali in quanto espressi da significati già carichi di valenze morali sarebbero sempre interni ad una morale, quelle delle "forme di vita" in questione.

Porsi "riflessivamente" rispetto a tale "forma di vita" sarebbe alla fine dei conti una illusione, una mera velleità intellettualistica.

Ma se gli enunciati linguistici sono già predeterminati nel loro significato dalla forma di vita sottostante, ciò non significa che tali significati siano sempre carichi di valenze morali. Si può sostenere ragionevolmente che la gran massa di significati linguistici di una certa lingua, o all'interno di una certa "forma di vita", sono moralmente neutrali, sicché essi possono essere usati per esprimere diversi giudizi di valore, ovvero morali anche fortemente in contrasto tra loro. Goebbels e Joseph Roth usano la medesima lingua, e quindi dovrebbe sostenersi - se si adotta l'impostazione comunitaristica - da un lato che essi sono il risultato di una medesima "forma di vita" e d'altro lato che esprimono giudizi morali bene o male tra di loro omogenei. Ciò però stride con la realtà, Goebbels lascia bruciare i libri di Joseph Roth, e Joseph Roth fa un appello perché i suoi libri

vengano bruciati dai nazisti giacché ritiene disonorevole non essere stato incluso nella lista degli autori al bando nella Germania nazional-socialista. Dov'è qui l'omogeneità di valori morali veicolata dall'uso di una certa lingua?

Invero - io credo - l'impostazione wittgensteiniana non permette un utilizzo "comunitaristico" della teoria del significato come uso. Ciò non solo perché Wittgenstein non riveste la "forma di vita" di quell'intensa rilevanza morale di cui la caricano i "comunitaristi", ma anche e soprattutto in quanto Wittgenstein ha ben chiara la tensione esistente tra la regola che è la prima necessaria condizione del significato, e l'applicazione di questa che è la seconda ineliminabile condizione del significato di un enunciato. Wittgenstein lo ripete più di una volta: la regola non regola la sua applicazione, e se pure ci fosse una regola che la regolamentasse, non vi sarebbe una meta-meta-regola che regolamenta quella meta-regola. L'applicazione delle regole è lasciata, in ambiti certo più o meno definiti, ma tutt'altro che chiaramente, alla creatività e all'"intenzionamento" del soggetto. La soggettività così, che sembrerebbe essere stata cacciata dalla porta della Sprachphilosophie (in quanto opposta alla Bewußtseinsphilosophie) vi rientra dalla finestra.

Capitolo secondo

EXCURSUS: LA TEORIA "FORMAL-FINALISTICA" DELL'AZIONE

Sommario: 1. Premessa

2. Definizioni di "azione"
3. Determinismo e "libero arbitrio"
4. "Informazioni teoriche" e "informazioni pratiche"
5. Una teleologia formalistica
6. Considerazioni critiche

1. Premessa

Negli ultimi anni Ota Weinberger si è cimentato in un campo fin qui a lui estraneo: la teoria dell'azione. Ciò si deve in gran parte al crescente interesse dello studioso ceco per le concezioni sociologiche del diritto³¹, e al tentativo, partendo dal terreno a lui più congeniale della logica delle norme, di giungere a una teoria giuridica complessiva. Weinberger chiama la sua concezione in questo campo "teoria formal-finalistica dell'azione". Provo di séguito a riassumerla e a discuterla, indicando quelli che sono - a mio avviso - i suoi punti deboli e i suoi meriti. Non sfuggirà la rilevanza della teoria dell'azione per le concezioni etiche e metaetiche di cui in questo saggio si tratta.

31. Vedi, ad esempio, O. WEINBERGER, Soziologie und normative Institutionentheorie. Überlegungen zu Helmut Schelskys Institutionentheorie vom Standpunkt der normativistischen Institutionenontologie, ora in O. WEINBERGER, Recht, Institution und Rechtspolitik. Grundprobleme der Rechtstheorie und Sozialphilosophie, Steiner, Stuttgart 1987, p. 182 ss.

2. Definizioni di "azioni"

Weinberger preliminarmente nega che a una teoria dell'azione si possa giungere muovendo dall'analisi del linguaggio ordinario. Il fatto che noi si adoperi termini come "azione", "volontà", "motivo", segnala soltanto che questi fanno parte della nostra vita quotidiana, "ma non significa né che le espressioni abituali in quegli ambiti esprimano in modo chiaro ed adeguato le corrispondenti relazioni e operazioni intellettuali [...], né ci offre delle basi utilizzabili per affrontare i problemi filosofici della sfera pratica"³². D'altra parte - aggiunge lo studioso ceco - bisogna prendere le distanze dalla tesi (avanzata - com'è noto - da Wittgenstein, e aspramente combattuta da Popper³³) secondo cui le questioni filosofiche non sarebbero che questioni meramente linguistiche³⁴.

Weinberger muove dalla seguente definizione: azione è un comportamento intenzionale dipendente da informazioni (informationsabhängiges intentionales Verhalten)³⁵. Viene qui rifiutata però la concezione secondo cui l'agire e il volere, l'intenzione e i motivi, sarebbero da interpretare come fenomeni

32. O. WEINBERGER, Zur Idee einer formal-finalistischen Handlungstheorie, in O. WEINBERGER, Recht, Institution und Rechtspolitik, cit., pp. 44-45. La traduzione dal tedesco, qui come nel seguito, è mia.

33. "Ich halte die Philosophie nicht für einen Versuch zur Analyse oder "Explikation" von Begriffen, Worten oder Sprachen" (K.R. POPPER, Wie ich die Philosophie sehe (gestohlen von Fritz Waismann und von einem der ersten Mondfahrer) ora anche in K.R. POPPER, Auf der Suche einer besseren Welt, Piper, München 1987, p. 200). Vedi anche, ad esempio, K. POPPER, Unended Quest. An Intellectual Autobiography, Fontana, Glasgow 1986, pp. 122-125.

34. In merito, vedi O. WEINBERGER, Tiefengrammatik und Problemsituation. Eine Untersuchung über den Charakter der philosophischen Analyse, in Wittgenstein und sein Einfluß auf die gegenwärtige Philosophie. Akten des 2. Internationalen Wittgenstein-Symposiums (1977), Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1977, p. 290 ss.

35. Vedi, ad esempio, O. WEINBERGER, Zur Idee einer formal-finalistischen Handlungstheorie, cit., p. 45.

psicologici o "coscienziali", come Bewußtseinsprobleme³⁶. "Io muovo - scrive Weinberger - dalla constatazione in psicologia del fatto che l'essere coscienti può oscillare in misura notevole senza che le operazioni e i comportamenti che dipendono da queste si modifichino sostanzialmente nei loro caratteri strutturali. Nella mia teoria pertanto la coscienza è vista come qualcosa che si presenta in certe circostanze e che eventualmente in situazioni particolari svolge certe funzioni specifiche. La coscienza tuttavia non è un elemento costitutivo dell'azione, né caratterizza la natura propria delle operazioni che determinano l'azione"³⁷.

Nella prospettiva dello studioso ceco la riduzione della rilevanza dell'elemento coscienziale è un presupposto necessario per poter formulare una teoria formalistica, e non empirico-descrittiva. Weinberger ha infatti due principali obiettivi. (a) Il primo è quello di potere in qualche modo o senso formalizzare alcuni procedimenti decionali, o, più esattamente, alcuni procedimenti sussidiari alla decisione (che rimane consegnata alla soggettività e all'indipendenza dell'attore). (b) Il secondo obiettivo è quello di delineare una teoria dell'azione che si applichi non soltanto ai singoli esseri umani, ma anche ai gruppi e ai sistemi sociali. "I concetti fondamentali della teleologia formale devono essere intesi in senso non-psicologico. Quando si fa questione della volontà, dei fini, dei mezzi, o della relazione tra mezzi e fini, con questi termini non si designano elementi dell'esperienza psichica, bensì elementi concettuali generali i quali si presentano in relazione a sistemi (orientati finalisticamente) di qualsiasi tipo"³⁸.

36. Ivi, p. 46.

37. Ibidem. Vedi anche O. WEINBERGER, Freedom, Range for Action, and the Ontology of Norms, in "Synthèse", vol. 65, 1985, p. 313.

38. CH. WEINBERGER, O. WEINBERGER, Logik, Semantik, Hermeneutik, Beck, München 1979, p. 138. Corsivo mio.

Accanto alla definizione di azione sopra menzionata, Weinberger ce ne dà ancora un'altra: "Azione è un comportamento il quale viene ascritto (zugeschrieben) a un certo soggetto, all'agente (titolare dell'azione, attore)"³⁹. Tale ascrizione può darsi in due modi principali: (i) come descrizione dell'attore, vale a dire dei suoi diversi stati nel tempo; (ii) come descrizione di un oggetto dell'azione, di un oggetto cioè su cui si esercita l'azione del soggetto. Una medesima azione pertanto può essere descritta come (i) (ad esempio, "Giovanni mira la lepre e preme il grilletto"), oppure come (ii) ("Giovanni uccide la lepre"). In entrambi i casi si tratta - aggiunge Weinberger - della descrizione del comportamento di un certo "sistema" (dell'attore, oppure dell'oggetto dell'azione) come decorso di stati di cose nel tempo.

Weinberger tiene molto a sottolineare l'elemento temporale dell'azione. "Il comportamento non è solo una caratteristica statica di un sistema, bensì può essere concepito anche come successione di stati (Zustände) nel corso del tempo"⁴⁰. Il passaggio dello stato Z1 in un momento T1 allo stato Z2 in un momento T2 è una trasformazione di stato del "sistema" considerato, posto che T2 esprima un momento cronologicamente successivo a T1. Una catena di trasformazioni di stati è detta dallo studioso ceco "traiettoria di stato o di comportamento". Z1 e Z2 possono essere stati uguali o diversi. A una trasformazione Z1/Z2 nella quale Z1 e Z2 designano il medesimo stato in momenti diversi corrisponde il rimanere identico a se stesso del "sistema" ("identische Transformation").

39. O. WEINBERGER, Zur Idee einer formal-finalistischen Handlungstheorie, cit., p. 49. "Der Begriff der Handlung - die Handlung ist ein informationsbestimmtes intentionales Verhalten, das einem Subjekt, dem Handlungsträger, zugerechnet wird - wurde absichtlich so definiert, daß sowohl von Handlungen psychophysischer Personen als auch von solchen anderer Subjekte gesprochen werden kann" (O. WEINBERGER, Norm und Institution. Eine Einführung in die Theorie des Rechts, Manz, Wien 1988, p. 140).

40. O. WEINBERGER, Zur Idee einer formal-finalistischen Handlungstheorie, cit., p. 49.

Grazie all'introduzione di coordinate spaziali e temporali l'azione può essere descritta oltreché come (i) trasformazione del soggetto e (ii) trasformazione dell'oggetto dell'azione, anche nei due modi seguenti. (a) La trasformazione può essere descritta come passaggio dallo stato Z1 allo stato Z2 (ad esempio, "Giovanni si è alzato dalla sedia"). (b) La trasformazione può essere descritta con riferimento al suo stato finale ("Giovanni ora sta in piedi"). Ovviamente, "le traiettorie di comportamento possono essere delle trasformazioni semplici eppure delle catene di stati più o meno complicate"⁴¹.

A questo punto Weinberger introduce due ulteriori concetti: quello di "senso" e quello di "istituzione". Il comportamento, ad esempio, di scoprirsi il capo ha talvolta il "senso" di un saluto, e questo "senso" è determinato nell'ambito di una certa "istituzione". "Un comportamento di un certo tipo diviene una condotta dotata di senso in base a determinate istituzioni"⁴². Il "senso" di un comportamento - sottolinea Weinberger - non è qualcosa che sia attribuito al comportamento dall'esterno, per così dire come conseguenza secondaria, bensì il comportamento dotato di senso viene eseguito "in base e nell'ambito di istituzioni esistenti (aufgrund und im Rahmen bestehender Institutionen)"⁴³.

Ciò significa che un comportamento dotato di senso non si dà se non entro quelle certe regole che lo costituiscono come tale. Qui quindi anche il concetto di "ascrizione" di senso a uno stato di cose, che comunque si dà a prescindere da quel "senso", diviene problematico. Non vi è prima lo "scoprirsi il capo" e poi la nostra interpretazione di questo (o la sua "ascrizione") come "saluto". Ci si scopre invece il capo perché si vuol salutare, con quel comportamento è intesa

41. Ivi, p. 50.

42. Ivi, pp. 50-51.

43. Ivi, p. 51.

immediatamente l'azione del saluto. Ciò in quanto vi sono delle regole che costituiscono l'azione del saluto in quel certo modo. "Sinnvolle Handlungsinhalte werden artmäßig durch Institutionen konstituiert. Sinn gibt es nur aufgrund und im Rahmen von Institutionen"⁴⁴. Ciò può avere come ulteriore conseguenza che le norme non siano più concepite tanto come "schemi di interpretazione" di una realtà che comunque esiste a prescindere da esse quanto come condizioni costitutive (necessarie seppure non sufficienti) da quella realtà.

3. Determinismo e "libero arbitrio"

Weinberger rifiuta la tesi del "libero arbitrio", che vede nella volontà dell'individuo la causa prima delle sue azioni. Egli nondimeno riconosce una notevole indeterminatezza e libertà all'azione umana. Un grado elevato di libertà, o di indeterminatezza, si dà innanzitutto come fatto sociale o meglio antropologico. "Paragonata a quella degli altri esseri viventi la mutevolezza del comportamento umano è straordinariamente elevata. Nell'uomo i comportamenti puramente ereditari, e determinati dagli istinti, sono assai limitati. Un ruolo predominante svolgono le istituzioni, i modi di agire e di condursi propri dello sviluppo personale di ciascuno. L'uomo possiede in larga misura la possibilità di darsi la propria forma di vita"⁴⁵. E' indicativo che a questo proposito Weinberger faccia riferimento anche all'opera di Arnold Gehlen⁴⁶. Questa

44. Ibidem.

45. Ivi, p. 55.

46. Vedi, ad esempio. O. WEINBERGER, Die Bedeutung der Logik für die moderne Rechtstheorie, in O. WEINBERGER, Recht, Institution und Rechtstheorie, cit., p. 89., e cfr. O. WEINBERGER, Institutionentheorie und institutionalistischer Positivismus, ora in O. WEINBERGER, Recht, Institution und Rechtspolitik, cit., pp. 169-170. A Weinberger sono familiari anche alcuni contributi della moderna etologia, in particolare quelli di Konrad Lorenz (che egli cita frequentemente), fors'anche per influsso della moglie Christiane che di Lorenz è stata allieva (cfr. CH. WEINBERGER, Evolution und Ethologie. Wissenschaftstheoretische

libertà - aggiunge lo studioso ceco - non è sempre facile da gestire, è anzi un pesante fardello nell'esistenza dell'uomo, e lo espone al rischio di cadere vittima di idee folli, di fantasmi ideologici, di pregiudizi, e di farsi trascinare da tendenze distruttive e autodistruttive.

Vi è inoltre - secondo Weinberger - un secondo tipo di libertà dell'azione, nel senso che la traiettoria del comportamento può in un certo momento T1 trovarsi dinanzi ad una biforcazione, a una o più alternative: la traiettoria del comportamento può essere descritta allora come una struttura "ad albero" con più ramificazioni. "In una concezione teologica - scrive Weinberger - la biforcazione potrebbe essere concepita come potenzialità inerente al sistema, delle quali una è scelta da Dio perché sia realizzata; oppure una concezione della natura strettamente indeterministica potrebbe concepire quelle alternative come caratteristiche oggettive del sistema reale, delle quali soltanto una viene realizzata per ragioni del tutto casuali. Io respingo tali spiegazioni della struttura ad albero del comportamento futuro"⁴⁷.

Ad avviso di Weinberger i motivi per i quali ci si può trovare dinanzi a biforcazioni nella traiettoria del comportamento sono principalmente due tipi: (i) azioni esterne che hanno ad oggetto il "sistema" in questione (ad esempio, il variare delle condizioni dell'ambiente circostante); (ii) una insufficiente conoscenza del "sistema" da parte del "sistema" stesso. Per quel che concerne (ii), tale insufficiente conoscenza può risultare tanto da una insufficiente informazione o osservazione quanto da una inconoscibilità in via di principio. Vi sono ad esempio modificazioni del "sistema" (del soggetto) che in un certo momento non sono osservabili e che tuttavia influiscono sulle disposizioni e sulla condotta del "sistema".

Analyse, Springer, Wien - New York 1983, con prefazione di Konrad Lorenz).

47. O. WEINBERGER, Zur Idee einer formal-finalistischen Handlungstheorie, cit., p. 53.

Ciò che in una certa situazione è possibile come futura evoluzione del "sistema" può essere considerato da un punto di vista oggettivo ("esterno") e soggettivo ("interno"). Vi è così un "albero della vita" (Lebensbaum) per così dire "oggettivo", ed un Lebensbaum "soggettivo", quale risultato delle rappresentazioni, delle aspettative, dei bisogni, e dei desideri del soggetto. I due "alberi" non sempre coincidono, giacché il soggetto può avere una rappresentazione inesatta della realtà. (Giovanni, ad esempio, può essere convinto di conquistare il cuore di Maria mediante una fattura; Antonio crede che sposando Marta sarà felice, e scopre qualche mese dopo di non poterla soffrire).

La questione delle alternative d'azione dipende anche dal momento temporale in cui ci si pone. (Oggi io non posso consentirmi la scelta tra la lettura di un giornale tedesco e la lettura di un giornale russo, perché non conosco il russo. E' possibile però che, dopo un periodo di studio intensivo del russo, quella alternativa mi si offra concretamente tra qualche anno).

Bisogna distinguere tra due differenti concezioni deterministiche: (i) la concezione secondo cui ogni azione umana (compresa la decisione che è alla base di questa) è determinata da certe condizioni nel mondo; (ii) la concezione secondo cui le azioni sono determinate da condizioni le quali sono tutte in teoria accessibili alla conoscenza umana. Secondo Weinberger solo il determinismo di tipo (i) è giustificato ed accettabile. "Io respingo la tesi della conoscibilità in via di principio della determinazione della volontà nel senso della concezione (ii), giacché i processi informativi che determinano l'azione non sono completamente ricostruibili. Questi sono, nel loro essere condizionati, in larga misura inaccessibili alla conoscenza. Pertanto solo in misura assai ristretta sono possibili previsioni sul modo in cui qualcuno agirà⁴⁸. A questo proposito si può aggiungere che la tesi della conoscibilità (in via di principio) della

48. Ivi, p. 57.

determinazione della volontà e della decisione è forse inconciliabile con una metaetica noncognitivistica. Questa infatti si basa sulla inconoscibilità (in via di principio) delle preferenze e dei valori del soggetto. Uno stretto e rigoroso determinismo deve invece attaccare e negare tale inconoscibilità delle preferenze e dei valori.

4. "Informazioni teoriche" e "informazioni pratiche"

Si è visto sopra che Weinberger definisce l'azione come una condotta "dipendente da informazioni". E' questa forse l'idea più originale della proposta di teoria dell'azione avanzata dallo studioso ceco. Weinberger distingue tra informazioni "cognitive-descrittive" (o "teoriche") e informazioni "normative" (o "pratiche"). Le prime esprimono descrizioni di stati di cose, o di relazioni causali, o di possibili traiettorie di comportamento. Le seconde esprimono scopi, valori, criteri di valutazione, preferenze norme. "Le informazioni pratiche non descrivono la realtà, l'ambito dei fatti, entro il quale viene eseguita l'azione, bensì rappresentano gli atteggiamenti del soggetto agente. Essi sono pertanto relativi a un certo sistema"⁴⁹.

Tra informazioni "pratiche" e informazioni "teoriche" vi è una differenza semantica tale che tra questi due tipi di informazioni non è possibile alcuna inferenza logica. Da premesse che contengono solo informazioni pratiche non è possibile alcuna conclusione che contenga una informazione teorica, e viceversa da premesse che contengono soltanto informazioni teoriche non è possibile trarre alcuna conclusione che contenga una qualche informazione teorica.

A questo proposito Weinberger insiste sul rigetto di una teoria "realistica" o "referenziale" del significato. Norme, valori, fini, che vengono espressi in

49. Ivi, p. 58.

enunciati "pratici", e che rappresentano il nocciolo delle informazioni pratiche, non sono per Weinberger delle entità a sé stanti, esistenti a prescindere dall'atteggiamento del soggetto che emana gli enunciati in questione. Una teoria referenziale del significato rischia - laddove non preferisca consegnare l'intero campo delle informazioni pratiche all'ambito delle emozioni e del "nonsenso" - di cadere in una sorta di Wertobjektivismus. Essa è infatti costretta, se vuole attribuire "senso" a norme, valori, fini (o meglio agli enunciati che li esprimono) a presupporre delle entità cui norme, valori, fini (o meglio gli enunciati in questione) corrispondono nella "realtà". "La comunicazione - scrive Weinberger - è la trasmissione e la comprensione di contenuti ideali (Gedankeninhalten), cui non sempre deve corrispondere un oggetto come entità descritta. L'enunciato pratico (der praktische Satz) in quanto informazione non è una proposizione che verte su una norma, su un valore ecc., bensì la comprensione di uno specifico contenuto ideale"⁵⁰.

5. Una teleologia formalistica

L'aspetto "formalistico" della teoria di Weinberger si dispiega non solo nel tentativo di espungere ogni elemento psicologico della definizione del concetto di azione, ma anche in una proposta di formalizzazione della deliberazione dell'azione, in una teleologia razionalistica⁵¹. Il razionalismo di Weinberger è però assai misurato e consapevole dei propri limiti⁵².

50. Ivi, p. 59.

51. Cfr. O. WEINBERGER, Rechtslogik. Versuch einer Anwendung moderner Logik auf das juristische Denken, Springer, Wien-New York, p. 292 ss.

52. Vedi, ad esempio, O. WEINBERGER, Rationales und irrationales Handeln, ora in O. WEINBERGER, Studien zur formal-finalistischen Handlungstheorie, Lang, Frankfurt am Main - Bern - New York 1983.

Un sistema di scopi è - secondo lo studioso ceco - "un sistema di tendenze, non la descrizione di un mondo possibile"⁵³. Questa definizione (che esclude il riferimento a una ontologia dei mondi possibili per ciò che concerne gli scopi umani) ammette che sia in via di principio possibile desiderare allo stesso tempo delle situazioni che stanno tra loro in contraddizione ovvero in conflitto, cioè situazioni la cui contemporaneità è empiricamente esclusa. (Io posso allo stesso tempo augurarmi che piovga, per irrigare il campo, e che non piovga per giocare al pallone.

Un sistema di scopi - secondo Weinberger - ammette perciò conflitti tra scopi⁵⁴, ed anzi suo compito principale è quello di comporre questi conflitti. "Se si richiedesse dai sistemi di scopi una struttura priva di conflitti, una parte essenziale della deliberazione teleologica verrebbe esclusa dalla teleologia"⁵⁵. Nelle considerazioni di carattere teleologico l'accertamento dei conflitti di scopi gioca un ruolo rilevante. Se accerto che p e non- p sono desiderati contemporaneamente, ciò mi impegna a stabilire una valutazione ulteriore di p e non- p , ovvero un criterio di preferenza tra i due.

Weinberger si sofferma sul problema delle relazioni tra mezzi e fini. Nel caso in cui si muova dalla considerazione di un unico scopo F_1 , può darsi che ad esso conducano (a) un solo mezzo, (b) più mezzi, (c) nessun mezzo. I casi (a) e (c) sono abbastanza semplici. Qui le nostre possibilità di azione sono predeterminate: in (a) ve n'è una sola, in (c) non ve n'è alcuna. I problemi sorgono rispetto a (b). Qui la pluralità dei mezzi ci obbliga a una valutazione ulteriore: quella dei mezzi.

53. O. WEINBERGER, Zur Idee einer formal-finalistischen Handlungstheorie, cit., p. 69.

54. Di parere contrario è Georg Henrik von Wright, il quale postula l'assenza di conflitti entro un sistema di scopi. Vedi. G.H. von WRIGHT, On So-called Practical Inference, in Practical Reasoning, edited by J. Raz, Oxford University Press, Oxford 1978.

55. O. WEINBERGER, op. ult. cit., p. 69.

Il mezzo M1 può essere valutato rispetto al mezzo M2 secondo tre principali punti di vista: (i) secondo il punto di vista quantitativo (M1 offre rispetto a M2 una "maggiore" o "minore" realizzazione dello scopo in questione, F1); (ii) secondo un punto di vista qualitativo (M1 offre rispetto a M2 una "migliore" o "peggiore" realizzazione di F1); (iii) secondo un punto di vista che concilia (i) e (ii) (M1 offre rispetto a M2 una "maggiore" e "migliore", oppure una "minore" e "peggiore", realizzazione di F1). A questo punto sorge il problema se sia da preferire un mezzo M1 che offre una "maggiore" realizzazione di F1, oppure un mezzo M2 che offre una "migliore" realizzazione del medesimo scopo.

"Maggiore" e "minore" sono, nell'ambito della realizzazione di uno scopo, misure in buona sostanza consegnate alla decisione dell'interessato, e sfuggono pertanto a calcoli di tipo matematico. "Rimane irrisolta - scrive lo studioso ceco - la questione della maniera in cui queste misure vadano determinate. Il modo in cui quegli elementi agiscono sulle preferenze complessive dipende dall'atteggiamento (dalla decisione)"⁵⁶. La conclusione di Weinberger è che "risulta impossibile una razionalizzazione del pensiero teleologico mediante operazioni fondate logicamente tale da rendere superflua la decisione"⁵⁷. Un elemento di irrazionalità nella determinazione dell'azione non si ha solo per ciò che attiene la scelta degli scopi, ma anche la scelta dei mezzi non può essere considerata del tutto razionale. Il modello della deliberazione teleologica va visto allora piuttosto come una "idea regolativa", che indichi la struttura logica di una deliberazione e serva a controllare i diversi stadii mediante i quali si giunge alla deliberazione⁵⁸.

56. Ivi, p. 72.

57. Ivi, p. 73.

58. V. ivi, p. 79.

L'impossibilità di una piena razionalizzazione della deliberazione - aggiunge Weinberger - è dovuta anche al fatto che "la rilevanza delle coordinate temporali sulla valutazione non è logicamente determinabile, bensì è questione consegnata alla decisione"⁵⁹. Non è che determinabile mediante una decisione (e non mediante un calcolo), ad esempio, se sia da preferire la soddisfazione dello scopo F1 oggi oppure un'eguale (o maggiore) soddisfazione di F1 domani⁶⁰.

Weinberger presenta anche un abbozzo di logica delle preferenze. Vi sono - egli sostiene - due possibilità: (a) operare solo con due predicati, la preferenza forte \underline{P} e l'equivalenza \underline{G} ; oppure (b) operare anche col predicato della preferenza debole \underline{Pd} che vale tra \underline{p} e \underline{q} , se vale 'pPq V pGq' ⁶¹. Secondo lo studioso ceco la terminologia di (a) è più vicina al linguaggio ordinario ed offre soprattutto un modello più semplice e forse più efficace alle considerazioni teleologiche. Weinberger si sofferma pertanto soltanto su questo modello.

Per ogni \underline{p} , \underline{q} , vale la triade: 'pPq' , 'pGq' , 'qPp' ⁶². Poiché l'equivalenza è una relazione simmetrica, quella triade può esprimersi anche nella forma: 'pPq' , 'qGp' , 'qPp' . Questa triade afferma che, là dove ci si impegna in una valutazione relativa a due oggetti o stati di cose, allora uno degli enunciati che compongono la triade è valido. Ciò però non significa che dal punto di vista di un "sistema" (o secondo un certo criterio di valore) valga proprio una di quelle valutazioni, giacché \underline{p} e \underline{q} potrebbero designare oggetti e stati di cose che

59. Ivi, p. 80.

60. In merito, vedi CH. WEINBERGER, O. WEINBERGER, Logik, Semantik, Hermeneutik, cit., pp. 146-147.

61. Vedi O. WEINBERGER, Zur Idee einer formal-finalistischen Handlungstheorie, cit., p. 75.

62. Vedi CH. WEINBERGER, O. WEINBERGER, Logik, Semantik, Hermeneutik, cit., p. 144. Cfr. O. WEINBERGER, Rechtslogik, cit., p. 298.

secondo quel certo "sistema" (o quel certo criterio di valore) non possono essere valutati in modo relativo, oppure di fatto non sono valutati. Solo quando si è accertato che una valutazione relativa di p e q è secondo quel certo "sistema" possibile, ed è da questo di fatto compiuta, può trarsi dalla invalidità di due membri della triade la validità del terzo.

In caso di equivalenza di due e più alternative non vi è determinazione univoca della scelta. Tra alternative equivalenti viene quindi scelto a caso, in maniera abbastanza arbitraria. "Quando si dà - scrive Weinberger - un ordine completo delle preferenze, allora la scelta può in sostanza essere calcolata. Ciò tuttavia è possibile solo in presenza di certe condizioni, le quali raramente sono soddisfatte"⁶³.

Al fine di rendere possibile questo calcolo - secondo lo studioso cèco - dovrebbero essere note tutte le alternative immaginabili, e per ogni coppia di alternative dovrebbe già darsi una preferenza determinata. Ciò però è difficilmente realizzabile nella vita quotidiana di ciascun uomo. Spesso all'attore non sono chiare le sue stesse preferenze. E - si potrebbe aggiungere - anche allorquando tali preferenze sono chiare, non sempre l'agire concreto si orienta secondo queste⁶⁴. Inoltre, gli stati di cose che costituiscono gli scopi di un soggetto, una volta realizzati, possono non corrispondere alla rappresentazione ed alle aspettative del soggetto in questione. "Die erlebte Einstellung zum Ziel entspricht nämlich nicht immer dem Wert des vorgestellten Gegenstandes"⁶⁵.

63. O. WEINBERGER, Zur Idee einer formal-finalistischen Handlungstheorie, cit., p. 76.

64. "Non credo - scrive A.J. Ayer - che le persone, anche quando agiscono intenzionalmente e liberamente, facciano sempre ciò che preferiscono. Ve ne sono impediti da inerzia, o da cattive abitudini, o da pretenzioni sociali, od anche da considerazioni morali cui rendono ossequio nonostante che ciò sia loro sgradito" (A.J. AYER, Freedom and Morality and Other Essays, Clarendon, Oxford 1985, p. 42).

65. CH. WEINBERGER, O. WEINBERGER, Logik, Semantik, Hermeneutik, cit., p. 147.

Ciò ha come conseguenza ulteriore che le preferenze di un individuo non possono essere dedotte dalla sua condotta. "Attraverso l'osservazione del comportamento - scrive Weinberger - può documentarsi solo una preferenza debole. Potrebbe infatti darsi anche il caso che il soggetto consideri p e q come equivalenti (pGq) e che quindi abbia scelto quella alternativa d'azione in modo casuale"⁶⁶.

6. Considerazioni critiche

Le riflessioni di Weinberger in materia di teoria dell'azione mi paiono rilevanti per ciò che concerne lo studio metaetico dei giudizi di valore. In particolare le riflessioni dello studioso ceco mi sembrano rilevanti rispetto alla concezione dei giudizi morali come giudizi di utilità, la quale crede talvolta di avere trovato così un criterio oggettivo o quasi oggettivo per accertare la "moralità" di una condotta. Ebbene, Weinberger, il quale - come si è visto - è ben lontano dal contestare l'opportunità di tentativi di formalizzazione e di razionalizzazione del calcolo teleologico, ci mostra con chiarezza come nella deliberazione di una condotta elemento essenziale sia la decisione del soggetto. "La riassunzione di diverse scale di preferenza secondo singoli criteri in un'unica scala complessiva non è determinabile razionalmente, vale a dire dipende

66. O. WEINBERGER, Zur Idee einer formal-finalistischen Handlungstheorie, cit., p. 76. Vedi anche CH. WEINBERGER, O. WEINBERGER, Logik, Semantik, Hermeneutik, cit., pp. 147-148. Secondo Weinberger, quindi, dall'osservazione del comportamento dell'agente non può dedursi l'intenzione di questo. In merito, cfr. J. HABERMAS, Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt, in J. HABERMAS, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, p. 64: "diese Intention können wir der Beobachtung nicht entnehmen; wir unterstellen vielmehr einen allgemeinen Kontext, der es rechtfertigt, eine solche Intention zu vermuten" (corsivo nel testo). L'accertamento dell'intenzione di un agente ha tanto per Weinberger quanto per Habermas carattere ipotesico. (Cfr. O. WEINBERGER, Rechtslogik, cit., p. 304).

solitamente da un'ulteriore presa di posizione (Stellungnahme)⁶⁷. Ciò vale tanto rispetto agli scopi da perseguire, e tanto più in un sistema in cui gli scopi entrino in conflitto tra loro, quanto rispetto ai mezzi. La scelta dei mezzi, tranne in casi assai semplici e rari nella vita quotidiana, necessita anch'essa una decisione, ed è anzi talvolta affidata al caso là dove ci si trovi dinanzi a più mezzi equivalenti.

Problematico mi pare il concetto di azione come comportamento "ascritto" ad un certo soggetto. In questa definizione di azione proposta da Weinberger non è chiaro quale sia il nesso (o l'eventuale differenza) tra "descrizione" ed "ascrizione" di un'azione.

Nell'uso ordinario descrivere e ascrivere sono atti retti da differenti regole pragmatiche. Una descrizione può essere vera o falsa; un'ascrizione valida o invalida, corretta o scorretta, regolare o irregolare. La mancanza di una netta distinzione tra l'una e l'altra attività può farci ricadere in una sorta di "fallacia naturalistica", oppure farci sostenere una tesi che andrebbe comunque fortemente giustificata: quella per cui ogni descrizione è un'ascrizione, ovvero anche - sul terreno della teoria della verità - che il valore di verità è riducibile a quello di validità (secondo certe regole ed entro il sistema costituito da queste).

Problematica è inoltre la definizione di azione come "comportamento dipendente da informazioni". In che senso una informazione può "determinare" un comportamento? La questione è posta dallo stesso Weinberger: "Questi elementi informativi [...] devono essere considerati come cause (Ursachen) dell'evento dell'azione?"⁶⁸. La tesi per cui delle informazioni possono "determinare" l'azione sta in conflitto con l'opinione comunemente accettata

67. CH. WEINBERGER, O. WEINBERGER, Logik, Semantik, Hermeneutik, cit., p. 145. "In der Regel werden auch Dezierionen beim Zusammenschluß zu einer Gesamtwertung erforderlich" (ivi, p. 146). Vedi anche O. WEINBERGER, Rechtslogik, cit., p. 300.

68. O. WEINBERGER, Zur Idee einer formal-finalistischen Handlungstheorie, cit., p. 76.

secondo cui un'azione può essere causata o provocata soltanto da stati reali nel mondo e non da mere informazioni.

La definizione di azione come "comportamento determinato da informazioni" si espone al rischio, nonostante la distinzione tra informazioni "pratiche" e "teoriche", di una qualche sorta di "cognitivismo", che fa dipendere - in una condotta - l'elemento volitivo dall'elemento cognitivo. Questo rischio è avvertito dallo stesso Weinberger, il quale si vede allora costretto a una precisazione che però mette in discussione la "felicità" della definizione di azione come comportamento dipendente da informazioni. "L'esecuzione dell'azione origina non dal processo informativo che determina l'azione, bensì dall'atteggiamento attivo [...]. Il processo informativo che determina l'azione non fa altro che dare alla corrente attiva una direzione funzionalmente adeguata"⁶⁹. Ciò che determina veramente l'azione è allora l'"atteggiamento attivo" (aktive Einstellung) del soggetto, vale a dire la volontà di questo. Le informazioni sono sussidiarie rispetto a quella volontà. In particolare, "le informazioni pratiche che fanno ingresso nel processo informativo sono espressione delle tendenze attive, ovvero una razionalizzazione di tali sforzi"⁷⁰.

Weinberger giunge a dire che l'elaborazione di informazioni è solo una causa mediata dell'azione. L'elaborazione di informazioni non serve ad altro che a disciplinare una volontà già esistente. "Il processo deliberativo, le decisioni prese sulla base di operazioni di preferenze sono solo elementi di mediazione, che non provocano essi stessi processi reali, bensì indirizzano atteggiamenti attivi

69. Ivi, p. 60. "Der handlungsbestimmende Informationsprozeß ist keine Ursache der Handlung, sondern die vorhandene Fähigkeit zur Aktivität wird durch den Informationsprozeß in gewisse Bahnen gelenkt" (O. WEINBERGER, Praxis, Logik und praktische Vernunft, in "Rechtstheorie", Bd. 18, 1987, p. 140). V. anche O. WEINBERGER, Der Weg zur formal-finalistischen Handlungstheorie, in O. WEINBERGER, Studien zur formal-finalistischen Handlungstheorie, cit., p. 10, e O. WEINBERGER, Norm und Institution, cit., pp. 142-143.

70. O. WEINBERGER, Zur Idee einer formal-finalistischen Handlungstheorie, cit., p. 60.

effettivi entro binari relativamente efficaci"⁷¹. Ma se è così, non potrà più sostenersi, se non in via del tutto metaforica, che l'azione sia un comportamento determinato da informazioni.

Weinberger insomma non riesce nel suo tentativo di espungere il momento della coscienza dal concetto di azione. Ciò risulta chiaramente dalla sua trattazione dell'"identità" di due azioni distinte. Non basta - egli dice - che si sia in presenza di due identiche "trasformazioni di stati di cose". "L'identità di trasformazioni rappresentate mediante distinte descrizioni non significa ancora l'identità dell'azione, giacché l'azione si specifica anche mediante il contenuto dell'intenzione"⁷². Per cui l'"identità", o la differenza, tra azioni dipende non soltanto da fatti osservabili, ma anche dall'intenzione del soggetto, la quale - nota lo studioso ceco - è accessibile esclusivamente ad una interpretazione "comprendente" (*verstehend*)⁷³.

Giungiamo così ad una ulteriore definizione di azione che confligge con il proposito di fare a meno di concetti psicologici: "Agire - scrive Weinberger - significa essenzialmente porre in atto in modo intenzionale (volontario) una situazione desiderata"⁷⁴. "Desiderio", "intenzione", "volontà", sono tutti - mi pare - termini che rimandano a stati coscienziali e alla psicologia del soggetto. Ciò non può non avere conseguenze per lo studio dei giudizi di valore e del ragionamento morale.

71. *Ibidem*.

72. Ivi, p. 62. Su questo punto, cfr. quanto scrive John Langshaw Austin: "I can perhaps 'break a cup' voluntarily, if that is done, say, as an act of self-improvement: and I can perhaps break another involuntarily, if, say, I make an involuntarily movement which breaks it. Here, plainly, the two acts described each as 'breaking a cup' are really very different" (J.L. AUSTIN, *A Plea for Excuses*, ora anche in *The Philosophy of Action*, edited by A.R. White, Oxford University Press, Oxford 1979, p. 32, corsivo nel testo).

73. V. O. WEINBERGER, *op. ult. cit.*, p. 62.

74. Ivi, p. 60.

GIUDIZI DI VALORE E GIUSTIFICAZIONE

- Sommario:
1. Premessa. La metaetica "rivelazionistica"
 2. Naturalismo, utilitarismo, intuizionismo
 3. Emotivismo e prescrittivismismo
 4. Universalizzabilità dei giudizi morali
 5. Noncognitivismo e moralità critica
 6. Morte del soggetto?
 7. Diritto e morale

1. Premessa. La metaetica "rivelazionistica"

Per ciò che concerne le concezioni metaetiche, le concezioni cioè che riguardano la "natura" dei giudizi morali, nella storia della filosofia possiamo individuare le seguenti soluzioni: (a) volontarismo religioso; (b) naturalismo; (c) storicismo; (d) utilitarismo; (e) intuizionismo; (f) emotivismo; (g) prescrittivismismo; (h) universalismo. Queste, ovviamente, sono solo alcune delle soluzioni che si sono presentate nel corso della storia del pensiero umano. Esse nondimeno sono tra le più ricorrenti e significative tra le teorie metaetiche. Questa è la ragione per la quale mi preoccupo qui di esporle - sia pure in maniera abbastanza sommaria - e di discuterle.

Secondo la prima concezione, che si ritrova più o meno in tutte le religioni cosiddette "rivelate", è per l'appunto la "rivelazione" la fonte ultima del giusto e dell'ingiusto. Questa fonte può essere conosciuta dall'uomo mediante la fede, la quale può assumere - a seconda delle versioni di tale concezione - un tratto più o meno irrazionalistico. Ad un capo abbiamo, ad esempio, le versioni

volontaristiche per cui la volontà divina, imperscrutabile all'uomo, può volere tutto e il contrario di tutto, il bene e il male, così che se Dio vuole il male questo diverrà bene, e se Dio aborrisce il bene questo sarà il male. Ciò equivale a negare che vi sia un criterio costante del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male, diverso da quello della volontà, all'uomo incomprensibile, di Dio. Questa versione volontaristica e irrazionalistica della teorie morale fondata sulla rivelazione divina è, ad esempio, sostenuta da Ockham e da Lutero. In proposito si ricordino le seguenti parole di Lutero: "Menschliche Vernunft und Natur kann Gott in seiner Majestät nicht begreifen, darum sollen wir nicht weiter suchen noch forschen, was Gottes Wille, Wesen und Natur sei, als soweit er's uns befohlen hat"⁷⁵.

All'altro capo dello spettro composto dalle diverse versioni della concezione volontaristico-religiosa troviamo una posizione razionalistica, secondo la quale Dio non può non volere il bene, vale a dire ciò che agli uomini forniti di ragione appare come bene. Il fondamento del giusto cui può essere attinto mediante l'uso delle facoltà razionali tipiche dell'uomo, mediante le quali questo è fatto partecipe, seppure in misura modesta, dell'universale ragione di Dio.

Semplificando un po', la concezione volontaristico-religiosa può riassumersi in quattro proposizioni: (i) Dio esiste; (ii) Dio vuole \underline{x} ; (iii) poiché Dio esiste e vuole \underline{x} , \underline{x} è buono (o giusto); (iv) poiché Dio esiste e vuole \underline{x} , e \underline{x} è di conseguenza buono (o giusto), \underline{x} è obbligatorio. I problemi cui sono numerosi; ne elenco alcuni. Chi ci dice che Dio esiste veramente? Quali prove di fatto abbiamo della sua esistenza? E chi ci dice che vi sia un solo Dio, e non invece più divinità con morali tra loro confliggenti? Perché poi, accertato o posto che Dio esista, dovremmo ritenere che ciò che egli vuole è buono? Meno problematica è forse la seguente questione: perché ciò che per me è buono deve

75. M. LUTHER, *Tischreden*, a cura di K. Aland, Reclam, Stuttgart 1981, p. 43. Vale ricordare che nelle *Tischreden* Lutero definisce la ragione "puttana del diavolo" (ivi, p. 57).

essere per me obbligatorio? Si può infatti sostenere plausibilmente che predicare la "bontà" di una condotta, definire "buono" un comportamento, implichi semanticamente l'accettazione o meglio la predicazione dell'obbligatorietà di quella condotta o di quel comportamento.

Due considerazioni - mi pare - bastano a inficiare la metaetica "rivelazionistica". (a) L'esistenza di Dio è controversa, in verificata e con ogni probabilità in verificabile dal punto di vista scientifico. Essa rimane un grande mistero, intorno al quale il cuore umano non può che continuare a dichiarare la sua "inquietudine". Tale inquietudine, anche per il credente, non può non riflettersi sui giudizi morali di questo, rendendoli meno assoluti, in qualche senso relativi, bisognosi di altre ragioni, diverse dal mero appello alla volontà divina. (b) La volontà di Dio non è una ragione sufficiente a rendere un atto o un comportamento o uno stato di cose buono o giusto anche per me. Sono io infatti, alla fine dei conti, il vero giudice delle mie scelte etiche. "C'era una pazza - scrive Sartre - che aveva delle allucinazioni: le pareva che qualcuno le parlasse per telefono, che le desse degli ordini. Il medico le chiese: "Ma chi le parla?". Ella rispose: "Lui dice di essere Dio". Ma che cosa le provava che fosse veramente Dio? Se un angelo viene a me, che cosa mi prova che sia un angelo? E se odo delle voci, che cosa mi prova che vengano dal cielo e non dall'inferno, o da un subcosciente o da uno stato patologico? Chi prova che si rivolgano proprio a me? [...] Se una voce si rivolge a me, sarò sempre io che deciderò che questa voce è la voce dell'angelo⁷⁶. "Da ultimo - come scrive Rodolfo De Stefano - ogni uomo si trova solo con se stesso e con la propria coscienza a

76. J.P. SARTRE, L'esistenzialismo è un umanismo, a cura di F. Fagnani, Mursia, Milano 1986, pp. 57-58. "Ascoltiamo la voce di Dio", dice il credente. "Egli stesso ci dirà che cosa attende da noi". Ma una tale speranza è ingenua. Dio potrà manifestarsi solo attraverso una voce terrestre, dal momento che le nostre orecchie non ne intendono nessun'altra; ma come riconoscere allora il suo carattere divino?" (S. DE BEAUVOIR, Per una morale dell'ambiguità, trad. it. di A. Bonomi, Garzanti, Milano 1975, p. 143).

dover dare un giudizio sui beni sui mali che possono derivare dalle proprie azioni"⁷⁷. Se non fosse così, verrebbe a cadere il concetto di morale che sta alla base delle riflessioni presenti, quello cioè di un insieme di regole autonome che l'individuo pone per se stesso e di cui è perciò responsabile. Come dice Enrico Pattaro, la responsabilità morale è soprattutto responsabilità per le regole, e non verso le regole⁷⁸. La negazione dell'autonomia implicherebbe così la negazione della responsabilità morale. "The fact that God - scrive Popper -, or any other authority, commands me to do a certain thing is no guarantee that the command is right. It is I who must decide whether to accept the standards of any authority as (morally) good or bad. God is good only if His commandments are good; it would be a grave mistake - in fact an immoral adoption of authoritarianism - to say that His commandments are good simply because they are His, unless we have first decided (at our own risk) that He can only demand good or right things of us"⁷⁹.

Alle obiezioni appena menzionate si potrebbe rispondere che Dio è onnipotente e che, se vogliamo evitare la sua punizione, dobbiamo obbedire ai suoi precetti. Quest'argomento però - come nota Bertrand Russell - "fa della moralità qualcosa che non si distingue dalla prudenza"⁸⁰, vale a dire dal calcolo prudenziale, utilitario. Ciò, oltre ad abbassare di molto il rango dell'etica, non tiene conto del fatto che la morale è diversa dal calcolo utilitario. La

77. R. DE STEFANO, Assiologia. Schema di una teoria generale del valore e dei valori, Laruffa, Reggio Calabria 1982, p. 68.

78. Vedi E. PATTARO, Reflexiones sobre pluralismo ético, in "Anuario de derechos humanos", 1988, p. 403.

79. K.R. POPPER, Facts, Standards, and Truth: A Further Criticism of Relativism, in K.R. POPPER, The Open Society and Its Enemies, vol. 2, The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath, V ed., Routledge & Kegan Paul, London 1974, p. 385.

80. B. RUSSELL, Un'etica per la politica, trad. it. cit., p. 127.

considerazione se sia più utile, ad esempio, costruire un ponte tra Scilla e Faro, oppure tra Villa San Giovanni e Grotte (località tutte situate nello Stretto di Messina), è di certo un calcolo prudenziale, ma non può dirsi affatto di pertinenza della morale. Calcolo prudenziale e morale non coincidono, sicché si rivela fallace ogni mossa diretta a ridurre questa a quello.

Infine, il volontarismo "rivelazionista" si dimostra particolarmente pericoloso in caso di conflitto tra diverse tesi etiche sostenute da soggetti diversi. L'appello alla volontà divina è assoluto, non disponibile al compromesso. Esso - giacché nel mondo contemporaneo si danno più religioni rivelate con contenuti etici differenti ed anche contrapposti - può far sì che il conflitto si articoli tra soggetti che si appellano a fedi tra loro inconciliabili, e che quindi sfoci in una situazione di incomunicabilità.

La metaetica "rivelazionistica" ha un'ineliminabile tratto autoritario. E' questo un chiaro esempio della rilevanza etica dell'accettazione di una certa metaetica. Chi accetta la metaetica volontaristico-religiosa non potrà poi, se non a costo di contraddirsi clamorosamente adottare una morale libertaria. L'autoritarismo insito nel "rivelazionismo" è bene illustrato da uno dei pensatori cristiani pure più vicino e sensibile a principi libertari: Leone Tolstoj. Tolstoj non distingue veramente tra religione (concepita ancora come "rivelazione" e morale: la morale è per lui la religione che parla alla coscienza del singolo e che in questa quindi si manifesta, ovvero la religione vista dal punto di vista del soggetto. Il fondamento della morale è così, per il romanziere russo, la volontà divina "rivelata" alla coscienza del singolo. Come è noto l'ideale politico-sociale di Tolstoj è prossimo alle concezioni anarchiche⁸¹; nondimeno in ambito etico Tolstoj si rivela singolarmente autoritario, in aperta contraddizione con la sua fede politica. Si ricordino alcune battute conclusive di Resurrezione: "La stessa

81. In merito, cfr. G. WOODCOCK, Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements, Penguin, Harmondsworth 1983, p. 207 ss.

cosa facciamo anche noi" pensava Nechhindov "vivendo nell'assurda sicurezza di essere noi stessi i padroni della propria vita, e che essa ci è stata data per il nostro godimento. Eppure questo è evidentemente assurdo. Eppure, se siamo stati mandati qui, ciò è accaduto per volere di qualcuno e per qualche scopo. Ma noi abbiamo concluso che viviamo soltanto per la nostra gioia, ed è chiaro che ci troviamo male come si troverà male il lavoratore che non compie il volere del padrone. E il volere del padrone è espresso in quei precetti. Adempiano soltanto gli uomini quei precetti, e sulla terra si instaurerà il Regno di Dio, e gli uomini riceveranno il massimo bene che sia loro accessibile"⁸². Il giusto e il bene sono così contenuti nei precetti di Dio, "padrone" assoluto della vita e della morte degli uomini. Folle ed empio è credersi, da parte di questi, padroni di se stessi, e ricercare la propria felicità.

2. Naturalismo, utilitarismo, intuizionismo

La concezione metaetica naturalistica è quella secondo la quale i valori morali sono derivabili o deducibili dall'accertamento ovvero dalla descrizione di certi stati di cose esistenti in natura. Una versione particolare di "naturalismo" è quella concezione che - seguendo un suggerimento di Robert Alexy⁸³ - può definirsi "soggettivismo". Secondo questa concezione i giudizi di valore non sarebbero altro che descrizioni, asserzioni, riguardanti uno stato mentale o psichico del soggetto che emette i giudizi in questione. "Non devi rubare", o "è ingiusto rubare", o "è bene aiutare il prossimo", sarebbero riformulabili in enunciati del tipo "io voglio che tu non rubi", "io sento che è ingiusto rubare", "io auspico che si aiuti il prossimo", là dove "io voglio", "io sento", "io auspico",

82. L. TOLSTOI, Resurrezione, trad. it. di A. Polledro, Istituto editoriale italiano, Milano 1947, p. 670.

83. Vedi R. ALEXY, Theorie der juristischen Argumentation, cit., p. 61.

sono intesi in senso descrittivo. Questa teoria è l'equivalente in campo metaetico della dottrina per cui le norme giuridiche (così come anche i contratti) sarebbero delle dichiarazioni di volontà, asserzioni intorno allo stato psichico di colui che pone la norma (o stipula il contratto). Lo storicismo è anch'esso una forma di "naturalismo", con la differenza che per lo storicismo i valori morali sono deducibili dalla descrizione non di "stati naturali" bensì di "situazioni storiche".

Il giusnaturalismo, soprattutto nella sua versione laica e rivoluzionaria, è un rappresentante tipico del "naturalismo" metaetico. Per il giusnaturalismo, ad esempio, l'enunciato descrittivo per cui gli uomini sono (secondo natura) liberi ed uguali è la base giustificativa dell'enunciato normativo per cui gli uomini devono essere (di diritto) liberi ed uguali. Da qui lo sdegno che si avverte nelle famose parole di Rousseau: "L'homme est né libre, et partout il est dans les fers"⁸⁴.

Parimenti, in una concezione storicistica, nel marxismo ad esempio l'enunciato descrittivo (rectius, apparentemente o pretesamente descrittivo) secondo cui la storia tende ad un certo fine è la base giustificativa dell'enunciato normativo secondo cui "è giusto" ("bisogna") perseguire quel fine determinato. Una volta accertato che il fine della storia è l'abolizione delle classi, allora questo fine diviene il criterio (normativo) del "giusto" e dell'"ingiusto". Inoltre, poiché lo storicismo si presenta spesso come una teoria di "fasi", secondo cui la storia passa necessariamente attraverso certi periodi, i quali sono tutti finalizzati alla meta ultima del corso storico, la "fase" stessa si trasforma in criterio normativo. Una volta constatato che oggi viviamo in una fase "borghese", e poiché non è possibile (per le "ferree" leggi della Storia) saltare alcuna "fase", sarà "giusto" ciò che è strumentale alla maturazione della "fase" stessa. Si spiega

84. J.HJ. ROUSSEAU, Du contrat social, Union générale d'éditions, Paris 1973, p. 60.

così, ad esempio, la seguente frase di Karl Kautsky: "è il capitale a creare la base materiale di una morale universalmente umana"⁸⁵.

Al naturalismo e allo storicismo si può rimproverare di cadere in ciò che si suole chiamare "fallacia naturalistica", cioè nell'infondata deduzione di conclusioni normative da premesse esclusivamente descrittive. Infatti, non si vede come dalla constatazione di uno stato di cose possa trarsi, o dedursi, un qualche giudizio di valore relativo a quel medesimo stato di cose, e tanto meno - come è più o meno esplicito nello storicismo - un giudizio di valore sempre positivo (la Storia - dice Croce - è sempre giustificatrice e mai gisutiziera).

I nostri giudizi di valore, quando hanno ad oggetto fatti naturali, avvalorano questi, talvolta, negativamente. Il cane che spezza con uno strattone la spina dorsale di un gatto ci fa esclamare: che crudeltà. I nostri giudizi morali vertono spesso su stati di cose effettivamente esistenti, ma non li qualificano necessariamente in modo positivo. Dall'enunciato descrittivo, ovvero dalla constatazione, "in Unione Sovietica vi sono campi di concentramento", non discende logicamente "in Unione Sovietica devono esservi campi di concentramento". Invero, se così fosse, se quell'implicazione logica fosse possibile, non avremmo bisogno di enunciare giudizi morali o norme di sorta, ed anzi lo stesso problema morale non avrebbe motivo d'essere. Il problema morale consiste infatti nell'interrogarsi sul valore di un fatto, interrogazione che presuppone la possibilità di attribuire valori differenti a quel fatto. Tale attribuzione implica sempre un elemento decisionistico, una decisione soggettiva, e quindi la responsabilità dell'individuo autore della decisione.

Se assumessimo invece che il fatto è portatore di per sé di un valore, non si tratterebbe più di interrogarsi e di decidere sul valore da attribuire al fatto (problema morale), bensì di accertare e di provare l'esistenza del fatto (problema

85. K. KAUTSKY, Etica e concezione materialistica della storia, trad. it. di M. Montanari, Feltrinelli, Milano 1958, p. 135.

scientifico). La "verità" e la "giustizia" di un fatto non sono però, nel linguaggio e nell'esperienza comune, predicabili col medesimo significato. Dire che un fatto è "vero" non implica in alcun modo che esso sia, per noi, anche "giusto" o "buono". D'altra parte, predicare la "verità" di un giudizio morale è tanto dotato di senso quanto affermare la "sanità" di un'operazione logica. Un'operazione logica può dirsi corretta o scorretta, valida o invalida, ma non certo "malata" o "sana". Parimenti, un giudizio morale o una norma possono essere "giusti" o "ingiusti", ma non certo "veri" o "falsi".

Nella metaetica naturalistica si nasconde invero un'etica naturalistica, la convinzione cioè che i dettami della natura siano buoni e giusti, ovvero che bisogna "obbedire" ai principi che reggono la natura. Ciò però non è ovvio. Ce lo segnala la presenza nella storia del pensiero umano di una concezione per la quale invece la "natura" come tale rappresenta il male e non il bene: il pensiero gnostico. Né bisogna dimenticare, a questo proposito, il cosiddetto "nichilista metafisico": Ivan Karamazov mette sotto accusa non soltanto il Creatore ma la Creazione stessa⁸⁶.

86. Cfr. A. CAMUS, L'homme révolté, Gallimard, Paris 1951, p. 81. Un buon esempio di "nichilista metafisico" è offerto dal personaggio centrale, il dottor de Vriendt, di un romanzo di Arnold Zweig: vedi A. ZWEIG, de Vriendt kehrt heim, Aufbau, Berlin und Weimar 1988. pp. 60-61.

Non tutto ciò che è "naturale" è anche "positivo" per l'uomo. Un terremoto, il colera, una siccità, sono eventi naturali, e tuttavia assai dannosi per l'uomo, il quale li teme e li combatte. Anche la morte di ciascuno di noi è un fatto naturale, e tanto più inevitabile d'ogni terremoto e d'ogni colera; eppure ogni nostro viscere si rivolta all'idea d'essa. Non possiamo perciò fare del "naturale" o della "natura" il fondamento dei nostri valori. Ciò è detto bene da Max Frisch: "Was wir ablehnen: Natur als Götze. Dann müßte man schon konsequent sein: dann auch kein Penicillin, keine Blitzableiter, keine Brille, kein DDT, kein Radar und so weiter. Wir leben technisch, der Mensch als Beherrscher der Natur, der Mensch als Ingenieur, und wer dagegen redet, der soll auch keine Brücke benutzen, die nicht die Natur gebaut hat. Dann müßte man schon konsequent sein und jeden Angriff ablehnen, das heißt: sterben an jeder Blinddarmentzündung" (M. FRISCH, Homo faber. Ein Bericht, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, p. 107).

Chi interviene sulla natura, chi la modifica, esprime per ciò stesso il suo malcontento rispetto all'assetto "naturale" delle cose, si pone in atteggiamento critico rispetto a tale assetto. E' questo un argomento usato da Ludwig Feuerbach per affermare però non tanto una tesi

Inoltre, ciò che in una data epoca vale come "naturale" è in gran parte frutto delle concezioni culturali e ideologiche dominanti in quel tempo. Il variare della morale sessuale nelle varie epoche è, a questo proposito, indicativo. Va ricordato poi che la "natura" è oggi sempre più dall'opera dell'uomo; essa non è più "trovata" ma per certi versi "inventata" dall'intervento dell'uomo. Concetti prima "naturali" par excellence, come quello di "madre" ad esempio, divengono oggi, a causa dell'evolversi delle tecniche genetiche, sempre più problematici. La "natura" non è più in grado, sul terreno ad esempio della fecondazione artificiale, di fornirci essa le risposte, ma al contrario è essa - per così dire - ad attendere da noi una risposta. La riformulazione quindi, per ritornare all'esempio appena fatto, del concetto etico-giuridico di "madre" non può muovere da una "naturalità" del tutto problematica (e che va anzi regolata), ma deve darsi a partire da principi intrinsecamente morali.

Invero, la natura è "muta" a chi la interroghi sul corso da dare alle proprie azioni, ai propri comportamenti sociali. La natura è per sua natura - mi si perdoni l'orribile gioco di parole - del tutto sorda alle questioni morali. Ciò è espresso con forza in una nota strofa di Goethe:

"Denn unführend
Ist die Natur:
Es leuchtet die Sonne
Über Bö's und Gute
Und dem Verbrecher

antinaturalistica quanto per attaccare la fede in un'entità divina razionale che si manifesterebbe nella natura. "Si setzen - egli scrive parlando dei cristiani - reißenden Strömen Dämme entgegen oder leiten sie ab; kurz, si verändern die Natur nach ihrem Sinn, zu ihrem Besten, soviel sie nur können. Jede solche Tat drückt aber eine Kritik der Natur aus; ich trage keinen Berg ab, wenn ich mich nicht vorher über sein Dasein geärgert, nicht vorher ihn verwünscht, verflucht habe; indem ich ihn abtrage, verwandle ich nur diesen Fluch in die Tat" (L. FEUERBACH, Vorlesungen über das Wesen der Religion, in L. FEUERBACH, Gesammelte Werke, a cura di W. Schuffenhauer, vol. 6, Akademie, Berlin 1984, pp. 191-192. Corsivo mio).

Glänzen, wie den Besten
Der Mond und die Sterne".⁸⁷

Allo storicismo si può obiettare infine che la Storia non è sempre "razionale" o "morale". Come dice Jean Améry, un privilegio dell'essere umano è di potersi rivoltare contro l'"esistente" in nome di principi a questo estranei e superiori. "Recht und Vorrecht des Menschen - egli scrive - ist es, daß er sich nicht einverstanden erklärt mit jedem natürlichen Geschehen, also auch nicht mit dem biologischen Zuwachsen der Zeit. Was geschah, geschah: der Satz ist ebenso wahr, wie er moral- und geistfeindlich ist. Sittliche Widerstandskraft enthält den Protest, die Revolte gegen das Wirkliche, das nur vernünftig ist. solange es moralisch ist"⁸⁸.

Se vi è un fine nella Storia, questo è imperscrutabile; e poi perché questo fine dovrebbe essere "salvifico", ovvero "giusto" e "buono". La metaetica storicistica, ancor più forse di quella naturalistica, si rivela alla fine dei conti un'"ideologia", in un doppio senso: (i) nel senso che traveste degli enunciati normativi da enunciati descrittivi⁸⁹; (ii) nel senso di costituire una comoda "falsa coscienza", consentendo a se stessi una morale che è in ogni caso in accordo con ciò che accade, e quindi mai fallibile, mai "ingiusta". Lo storicismo sfocia così in una singolare mistura di opportunismo e di assolutismo morale. Questo secondo aspetto "ideologico" dello storicismo è ben colto da Nicola Chiaromonte. "Non è vero, infatti, - scrive Chiaromonte - che chi si appella alla Storia, alla Scienza, o alla tendenza inevitabile del mondo moderno, dia ragione

87. J.W. GOETHE, Das Göttliche, in J.W. GOETHE, Gedichte, scelte e introdotte da S. Zweig, Reclam, Stuttgart 1983, p. 86.

88. J. AMÉRY, Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten, DTV, München 1988, p. 91.

89. In merito, cfr. Th. GEIGER, Ideologie und Wahrheit. Eine soziologische Kritik des Denkens, II ed., Luchterhand, Neuwied und Berlin 1968, pp. 56-57.

a un impersonale corso delle cose. Egli dà ragione prima di tutto a se stesso, e a se stesso bassamente indulge⁹⁰.

Argomenti simili a quelli prodotti contro il "naturalismo" possono opporsi, a mio avviso, anche alle concezioni metaetiche utilitaristiche. Invero, nell'utilitarismo non è sempre chiara la linea di demarcazione tra etica e metaetica. L'etica dell'utilitarista è diretta al soddisfacimento dei bisogni (della "felicità") del maggior numero di uomini col minor sacrificio possibile. La sua metaetica afferma del pari che i giudizi di valore, o meglio i giudizi morali, sono traducibili in enunciati che vertono sulla felicità del maggior numero. L'utilitarismo metaetico rappresenta così un caso in cui ciò che qualcuno definisce metaetica "razional-universalistica"⁹¹. L'utilitarismo in metaetica (e in etica) è tutt'altro che individualistico ed egoistico, come talvolta inesattamente si afferma. Esso auspica la felicità del maggior numero possibile di uomini, e non quella del singolo individuo.

L'utilitarismo metaetico tuttavia cade anch'esso, a mio avviso, nella cosiddetta "fallacia naturalistica", allorché ritiene - e lo ritiene spesso - che le utilità o la felicità possano essere accertate oggettivamente. Se la felicità del maggior numero è accertabile, calcolabile, e può essere espressa mediante enunciati descrittivi, sarà possibile verificare se un certo giudizio di valore tende a promuovere quella felicità. Le valutazioni morali sarebbero così riducibili a enunciati sui mezzi più appropriati a conseguire la felicità del maggior numero. E poiché il rapporto mezzo/fine, ovvero l'adeguatezza del mezzo al fine, è

90. N. CHIAROMONTE, Credere e non credere, Bompiani, Milano 1971, p. 197. Lo storicismo finisce per essere "un'ideologia che pretende che anche la verità sia determinata dalle circostanze e rifiuta di sentirsi vincolata da quanto asserito ieri e dato per vero, se le condizioni di oggi ne richiedono un'altra" (J. BENDA, Il tradimento dei chierici. Il ruolo dell'intellettuale nella società contemporanea, trad. it. di S. Teroni Menella, II ed., Einaudi, Torino 1976, p. 43).

91. Vedi P. KOLLER, Rationalität und Moral, in Grazer Philosophische Studien, 20, 1983, p. 276 ss.

verificabile attraverso strumenti osservativi, anche i giudizi morali potranno essere riformulati in enunciati descrittivi.

Ma è proprio vero che la felicità del maggior numero è accertabile oggettivamente? E poi la felicità del maggior numero non è forse la somma delle felicità del maggior numero di singoli, non è cioè la somma di tante felicità individuali? Se è così, però, il problema dell'acertamento delle felicità rimane irrisolto. In cosa consista la mia felicità, e se poi io debba perseguirla posto che sappia in cosa consiste, sono le due domande cui si tenta di rispondere dandosi una morale. La felicità - io credo - non è il presupposto della morale individuale, un prius rispetto a questa, bensì è il risultato delle riflessioni e delle interrogazioni di cui si compone ciò che noi assumiamo essere la nostra morale.

In realtà, nonostante ami talvolta accompagnarsi di formule matematiche e di calcoli tratti dalle scienze economiche, l'utilitarismo ci fornisce dei criteri assai problematici e controintuitivi in materia morale. Il razzismo, ad esempio, rivolto contro una piccola minoranza può tranquillamente essere giustificato da considerazioni utilitaristiche. Il fatto si è che per questa metaetica/etica tutti i desideri, i bisogni, le aspirazioni dei vari esseri umani si pongono sullo stesso livello: ciò che conta non è la loro "qualità", ma la loro "quantità"⁹².

D'altra parte, l'utilitarismo tende a ridurre le considerazioni di carattere morale a una sorta di calcolo prudenziale. Ma, così facendo, come si è indicato sopra, si perde la specificità della morale, che non riesce più a distinguersi da sfere che comunemente invece ne sono separate. Se io come ingegnere progetto un ponte, il mio fine sarà che questo soddisfi le esigenze del massimo numero di utenti col minor costo possibile per l'impresa incaricata della costruzione. Non

92. Cfr. B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana, London 1985, p. 86. "Whether the one state - scrive Moore - was better than the other would depend not merely upon the number of desires that were simultaneously satisfied in it, but upon what the desires were desires for" (G.E. MOORE, *The Nature of Moral Philosophy*, in G.E. MOORE, *Philosophical Studies*, Routledge & Kegan Paul, London 1970, p. 339).

mi porrò certo a distinguere tra le esigenze degli utenti bianchi e di quelli negri, dei nazisti e degli ebrei: l'utente al quale si rivolge il mio progetto sarà idealmente l'intero genere umano. Tuttavia, non si potrà certo sostenere che i miei calcoli e i miei progetti di ingegneria civile rientrino nella sfera di quelle che si solgono chiamare "riflessioni morali".

Un altro punto degno di nota mi pare il seguente. Se si assume una impostazione utilitaristica, *ci si può legittimamente domandare perché si dovrebbe assumere una metaetica utilitaristica, laddove risultasse più utile (al maggior numero) adottare una metaetica - poniamo - intuizionalistica. La non netta distinzione, nell'utilitarismo, tra etica e metaetica può far sì che in nome di un'etica utilitaristica si ripudi la metaetica utilitaristica. Ma se accadesse ciò, la forza e l'attrazione dell'utilitarismo (che risiedono nella sua apparente capacità di fornire criteri matematizzabili di moralità) verrebbero d'un colpo a mancare.

Le tesi metatetiche dell'intuizionismo possono riassumersi in quattro proposizioni principali. (i) la "moralità", o la "bontà", o la "giustizia", sono una qualità o proprietà intrinseca alla realtà. (ii) Tale "qualità" non può essere definita, né quindi accertata empiricamente. (iii) Nondimeno, tale "qualità" è autoevidente, in maniera analoga alle verità matematiche. (iv) Ciascuno di noi, pur non sapendo definirle, conosce quelle "qualità" mediante le capacità intuitive proprie dell'essere umano. Rappresentanti "classici" di questa teoria sono G.E. Moore, H.A. Prichard, W.D. Ross, tutti e tre filosofi britannici. Nell'ambito della filosofia francese intuizionista è Bergson, in Germania Max Scheler. Una formulazione più recente (e assai più fresca e sofferta) di questa teoria può trovarsi nel bel romanzo di Robert M. Pirsig, Zen and the Art of Motorcycle Maintenance: "'But how do we know what's good?" but almost before the

question was out of his mouth he would realize the answer had already been supplied. Some other student would usually tell him "you just see it"⁹³.

Va sottolineata un'implicazione dell'intuizionismo: questo esclude la possibilità e la necessità della "prova" (della giustificazione e dell'argomentazione) delle scelte etiche. Per l'intuizionismo non ha senso richiedere una giustificazione o una "prova" per la "verità" rectius, validità) delle intuizioni morali, giacché secondo esso, quando si è convinti di conoscere il "buono" o il "giusto" (ovvero si ha un'intuizione morale), non si può essere in errore. Vale la pena di aggiungere che per questa teoria anche la conoscenza non ha bisogno di prove, poiché se si conosce, ovvero si è convinti di conoscere, non si può essere in errore. L'intuizionismo finisce così per implicare anche la tesi dell'ingiustificabilità della stessa conoscenza empirica (di fatti, e non di "qualità").

L'intuizionismo è, a mio avviso, una metaetica particolarmente fallace. Esso infatti è fondato da un lato su ipotetiche capacità intuitive degli esseri umani (che non vengono ulteriormente illustrate) e, d'altro lato, sul concetto dell'autoevidenza delle verità matematiche (che si applicherebbe anche alle cosiddette "verità" morali). Orbene, mentre possono muoversi all'intuizionismo molte delle critiche rivolte al "naturalismo", e in particolare quelle centrate sull'impossibilità logica di derivare un dover essere da un essere, deve notarsi che lo stesso concetto di "autoevidenza" è tutt'altro che unanimemente riconosciuto anche in campo matematico⁹⁴. Si è dimostrato ad esempio che nel campo della logica e della matematica alcune di quelle che appaiono a prima

93. R.M. PIRSIG, Zen and the Art of Motorcycle Maintenance, Corgi Books, London 1987, p. 203. Corsivo nel testo.

94. Cfr. M. KLINE, Mathematics: The Loss of Certainty, Oxford University Press, Oxford 1980, capitolo decimo.

vista delle "verità evidenti" si rivelano ad un'analisi più attenta degli errori marchiani⁹⁵.

Per l'intuizionismo (come per il "naturalismo", e per il cognitivismo metaetico in generale) si danno valori (Werte) a prescindere da valorizzazioni (Wertungen). Un esempio chiaro di questa posizione intuizionistica è rappresentato dal filosofo polacco Bochenski. "Eine Wertung - unsere Einsicht in die Werte und unsere Reaktion auf sie -, com'egli scrive, ist etwas ganz anderes als die Werte selbst. die Wertungen sind veränderlich, relativ, immer wechselnd; die Werte aber selbst sind ewig und unveränderlich"⁹⁶. Questa distinzione tra "valori" (eterni e immutabili) e "valorizzazioni" (caduche e mutevoli) è - io credo - indifendibile dal punto di vista della morale critica. Da questo punto di vista uno stato di cose, una condotta, hanno "valore", in quanto il soggetto vi attribuisce valore, li "valorizza". I giudizi di valore, in questa prospettiva, non sono accertamenti o ricognizioni o "intuizioni" di valori di per sé già esistenti in una qualche sfera della realtà, bensì valorizzazioni, produzione o attribuzione di valore.

L'intuizionismo in campo metaetico conduce ad una sorta di irrazionalismo romantico. Il "giusto" è ciò che io "sento" come tale. Come nota Bruce Ackermann, la metaetica intuizionistica esalta il monologo e non il dialogo. Dal momento che "sento", che "vedo", che "intuisco" il giusto, non ho bisogno di confrontarmi con gli altri e di spiegare loro le mie ragioni. Ciò è detto esplicitamente, ad esempio, da Bochenski: "La proposizione "Non devi tagliare la gola a tua madre al fine di ottenere del denaro per bere" non può essere

95. Vedi ad esempio F. WAISMANN, Ethik und Wissenschaft, in F. WAISMANN, Wille und Motiv. Zwei Abhandlungen über Ethik und Handlungstheorie, a cura di J. Schulte, Reclam, Stuttgart 1983, p. 164 ss.

96. J.M. BOCHENSKI, Wege zum philosophischen Denken. Einleitung in die Grundbegriffe, IX ed., Herder, Freiburg i. Br. 1985, pp. 76-77.

fondata. Essa è evidente; si può solo dire che è così e che in merito non può farsi luogo a discussione"⁹⁷.

L'irrazionalismo di questa posizione metaetica è accentuato dall'affermazione della indefinibilità del giusto. "If you can't define Quality - scrive Pirsig -, there's no way you can subordinate it to any intellectual rule"⁹⁸. Ma perché le qualità morali non possono essere definite? A questa domanda si aspetta invano una risposta dagli intuizionisti. A chi allora proclama l'indefinibilità di un concetto o di un termine, io ribatto con la frase lapidaria di Wittgenstein: di ciò di cui non si può parlare bisogna tacere.

Io credo poi che all'intuizionismo metaetico si applichino anche alcune delle critiche mosse all'intuizionismo gnoseologico, vale a dire a quella teoria la quale afferma che fonte privilegiata della conoscenza è l'intuizione, soprattutto per ciò che concerne alcuni concetti per così dire "primordiali" come quelli di spazio e tempo. Ora, all'intuizionismo gnoseologico si può obiettare: (i) che le nostre "intuizioni" (ad esempio, quelle del tempo) sono in qualche modo determinate dalla cultura in cui siamo inseriti e dalle teorie di cui siamo portatori⁹⁹; (ii) che l'intuizione, un qualche "lampo di genio" di cui - in effetti - ciascuno di noi ha esperienza nella comprensione o nella risoluzione di un problema, ha a che fare con ciò che si suole chiamare "contesto della scoperta" (in quanto sia distinto dal "contesto della giustificazione"). Orbene, quando però si parla di criteri gnoseologici o epistemologici si fa riferimento a "prove", "argomenti", "procedure", intersoggettivamente controllabili. "Prove", "argomenti", "procedure" sono difficilmente applicabili al "contesto della

97. Ivi, p. 71. Traduzione mia.

98. R.M. PIRSIG, op. cit., p. 207.

99. Cfr. K.R. POPPER, Epistemology Without a Knowing Subject in K.R. POPPER, Objective Knowledge. An Evolutionary Approach, Revised edition, Clarendon, Oxford 1986, p. 135.

scoperta", che rappresenta una situazione strettamente individuale e irripetibile, o comunque non condividibile da altri che quell'esperienza particolare non hanno vissuto.

Intersoggettivo può essere solo il "contesto della giustificazione che è dunque l'ambito che rileva quando si vogliono avere confermate le proprie convinzioni o le proprie "intuizioni". Ciò vale anche per l'ambito della morale. Io posso intuitivamente ritenere che una condotta sia giusta. Ciò però non basta a giustificare la "giustezza" di quella condotta. Io devo comunicare la mia intuizione, controllarla intersoggettivamente, e ciò è il compito dell'argomentazione morale. L'intuizione come tale può forse essere un punto di partenza di un processo di argomentazione e di deliberazione, ma necessita a sua volta di essere messa in discussione e di venire giustificata.

3. Emotivismo e prescrittivism

Emotivismo e prescrittivism sono concezioni metaetiche che discendono (o sono implicate) dall'adozione di una certa teoria del significato. Questa implicazione tra metaetica e filosofia del linguaggio non si dà invece (almeno in maniera così evidente) nell'intuizionismo né nel "naturalismo" né ancora nell'utilitarismo.

L'emotivismo è quella teoria metaetica che sostiene che i giudizi di valore e in generale gli enunciati prescrittivi, direttivi o normativi sono mere manifestazioni di sentimenti o di emozioni. Una bella formulazione della tesi emotivistica si trova in uno scritto di Guy de Maupassant: "Nous ne sommes pas de gens logiques ni raisonnables, mais des gens à sentiments subtils; et les plus justes arguments ne valent, dans notre esprit, quelque préjugé poétique. En politique, en morale, même en art, nous ne sommes jamais déterminés par des

raisonnements, mais toujours par des impulsions raffinées et souvent fausses"¹⁰⁰.

Inoltre, (i) in quanto si adotti una concezione verificazionistica o referenzialistica o comportamentistica del significato (con la conseguenza che gli unici enunciati dotati di significato risulteranno quelli verificabili o aventi un "referente" o "effetti" nel mondo empirico), e (ii) in quanto si concepisca come funzione principale del linguaggio quella rappresentativa o descrittiva, e accanto a questa si ponga solo un'altra funzione: quella espressiva (la funzione di esprimere delle emozioni e dei sentimenti), si giungerà alla conclusione che i giudizi di valore (mediante i quali si esprimono solo delle emozioni) sono Privi di senso. Così, se i giudizi di valore non sono ritenuti essere composti di enunciati descrittivi, essi saranno concepiti - in questa prospettiva - come delle espressioni d'emozioni ed equivarranno a mere esclamazioni. "The exhortations to moral virtue - scrive Alfred J. Ayer - are not propositions at all, but ejaculations or commands which are designed to provoke the reader to action of a certain sort"¹⁰¹.

Alla teoria emotivistica si può obiettare innanzitutto, sul piano della filosofia del linguaggio, di assumere un concetto troppo ristretto di significato. Non si vede perché questo debba essere confinato nell'ambito dell'osservabile empiricamente. Basti pensare, ad esempio, a fenomeni simbolici - come la musica, la quale può essere "letta" oltretutto "ascoltata", e quindi intesa al di qua dell'esecuzione materiale di essa - i quali non sono diretti a rappresentare una

100. G. de MAUPASSANT, A propos du divorce, ora in G. de MAUPASSANT, Chroniques, vol. 2, Union générale d'éditions, Paris 1980, p. 86.

101. A.J. AYER, Language, Truth and Logic, cit., p. 137. Tesi metaetiche emotivistiche sono difese - come è noto - anche da Charles Stevenson, Rudolf Carnap, e da Ogden e Richards (vedi, ad esempio, C.K. OGDEN, I.A. RICHARDS, The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and the Science of Symbolism, X ed., Routledge & Kegan Paul, London 1972, p. 125).

realtà già esistente, per rendersi conto che la spiegazione dei fenomeni simbolici e linguistici data dalla teoria verificazionistica, o referenzialistica, o comportamentistica, è del tutto insufficiente.

La teoria emotivistica conduce alla ingiustificabilità dei giudizi morali. Considerato che per essa con il linguaggio o si descrive o si esprime un'emozione, non sarà possibile - secondo tale teoria - trovare ragioni in favore di, o contro, un giudizio morale. Tale giustificazione, la presentazione di ragioni in favore di, o contro, un giudizio morale non potrebbe, infatti, a sua volta essere puramente emotiva senza perdere la sua funzione giustificativa. D'altro canto, essa non potrà essere neppure semplicemente descrittiva, giacché da una descrizione non possono inferirsi (assunta una posizione noncognitivistica che nega la deduzione di enunciati normativi da enunciati descrittivi) enunciati lato sensu normativi. E l'argomento "pro o contro" è in senso lato normativo. Da un punto di vista emotivistico risulta così impossibile argomentare a favore (o contro) certe scelte etiche e in generale deliberare in materia morale. "We cannot bring forward - scrive Ayer - any arguments to show that our system is superior. For our judgement that it is so is itself a judgement of value, and accordingly outside the scope of argument"¹⁰².

Ciò è, a mio parere, una conseguenza assurda, perché contraria all'esperienza comune nella quale ci si pone - soprattutto in "casi difficili" - il problema della giustificazione delle scelte morali. L'emotivismo, col suo negare la possibilità dell'argomentazione morale, sfocia in una concezione secondo cui in materia morale non ci si può porre delle domande (delle domande sul senso e sulle ragioni delle nostre scelte etiche), giacché noi non possediamo i mezzi linguistici per articolare tali domande. La conclusione è allora irrazionalistica,

102. A.J. AYER, Language, Truth and Logic, cit., p. 147.

come già è anticipato nella formulazione sopra citata di Maupassant: tutto ciò che è possibile è lasciarsi andare ai propri sentimenti ed alle proprie emozioni.

Il criterio del "giusto" d'altra parte per alcuni filosofi emotivisti - si veda ad esempio un "primo" Wittgenstein e sulla scia di questo Waissmann¹⁰³ - è il fatto che una scelta sia sinceramente sentita, frutto di un impegno sincero del soggetto, accompagnato da una forte emozione. (Qui l'emotivismo assume delle sfumature che lo apparentano all'esistenzialismo sartriano). Ma come si fa negare che Hitler credesse sinceramente ai, e fosse fortemente impegnato nei, suoi giudizi di valore? Ed allora: era Hitler nel "giusto"?

All'emotivismo si possono muovere due ulteriori obiezioni. (i) La prima è che questa teoria è - per così dire - "vuota", giacché non ci dice nulla di significativo. Ogni azione umana è in qualche modo una manifestazione di sentimenti, o comunque da ogni condotta umana può trarsi un'ipotesi sulle emozioni del soggetto in questione. Dire allora che i giudizi morali sono espressioni di sentimenti o emozioni non ci dice nulla di significativo su di essi, giacché anche i giudizi estetici, gastronomici, e la stessa attività artistica, e lo stare a tavola, e il passeggiare, e il fumare, ecc. ecc., sono espressioni di sentimenti o emozioni. Come scrive Popper, "everything a man as an animal can do is (among other things) an expression of an internal state, of emotions, and of a personality. This is trivially true for all kinds of human and animal languages. It holds for the way a man or a lion walks, the way a man coughs or blows his nose, the way a man or a lion may look at you, or ignore you. It holds for the ways a bird builds its nest, a spider constructs its web, and a man builds his house [...]. For the same reason expressionist or emotive theories of language

103. Vedi F. WAISMANN, Ethik und Wissenschaft, in F. WAISMANN, Wille und Motiv, cit., p. 184.

are trivial, uninformative, and useless"¹⁰⁴. "The same - aggiunge Popper - holds for expressionist or emotive theories of morals, and of moral judgements"¹⁰⁵.

(ii) La seconda ulteriore obiezione è la seguente. Si può affermare che sentimenti tipicamente umani, come l'amore, l'odio, la reverenza, ecc., sono presenti all'anima umana solo quando sono esprimibili linguisticamente. Ciò significa che il sentimento dipende dalla sua esprimibilità mediante una o più proposizioni dotate di senso (non riducibili cioè a loro volta a mere espressioni di sentimento). "Vielleicht könnte man so weit gehen zu sagen - scrive Günter Patzig -, daß auch das "lebendige Gefühl der Zustände" erst zu sich selbst kommt, wenn es adäquaten Ausdruck gefunden hat. Es ist das, was es ist, nämlich dieses bestimmte Gefühl dieses bestimmten Zustandes, nicht ohne die aufschließende Funktion des ihm eigentümlichen Ausdrucks"¹⁰⁶. Qui non si nega che non possano aversi sentimenti che non si riesce ad esprimere in parole. Ma in tal caso si tratta: (a) o di sentimenti assai "primitivi", e non tipicamente umani, come il dolore fisico, la fame, la paura, il desiderio sessuale, ecc., oppure (b) di sentimenti confusi, ancora non chiari a noi stessi¹⁰⁷.

La teoria emotivistica, una volta affermata la ingiustificabilità dei giudizi morali, sostiene che in materia morale non può farsi luogo a discussione. Ciò è detto assai chiaramente da Ayer: "It is plain that the conclusion that it is impossible to dispute about questions of value follows from our theory also"¹⁰⁸.

104. K.R. POPPER, Unended Quest, cit., p. 62.

105. Ivi. p. 209.

106. G. PATZIG, Satz und Tatsache, ora in G. PATZIG, Tatsachen, Normen, Sätze, Reclam, Stuggart 1980, p. 12.

107. "Voci provocate dalla paura, dalla rabbia, dal dolore o dalla gioia - scrive Cassirer - non sono proprie al solo uomo, si ritrovano dappertutto nel mondo animale" (E. CASSIRER, Saggio sull'uomo, trad. it. cit., p. 211).

108. A.J. AYER, Language, Truth and Logic, cit., p. 146. In merito, cfr. G.E. MOORE, The Nature of Moral Philosophy, cit., p. 333 ss.

Questa posizione conduce all'assolutismo in etica. Ma rifiutare di discutere i valori significa rifiutarsi di metterli in discussione anche rispetto a se stessi, in quel monologo interiore della forma di dialogo in cui ciascuno di noi di tanto in tanto valuta le ragioni di una scelta morale o di una decisione di vita. La metaetica emotivistica finisce così per negare la riflessività dell'agire umano.

Vi è tuttavia un'idea dell'emotivismo che ritengo di condividere: la preminenza al fondo, in materia morale, del sentimento sull'astratta razionalità. Senza sentimenti non si è in grado né di postulare dei principi primi di moralità, e soprattutto non si è in grado di "viverli", di realizzarli. Si può, ad esempio, con argomenti più o meno plausibili e razionalmente giustificati, ritenere che la libertà e la dignità dell'essere umano costituiscano i principi supremi della morale, e poi nondimeno, al di là delle dichiarazioni di principio, nei rapporti quotidiani con gli altri, violare costantemente quei principi ed anzi darsene degli altri opposti. Ciò accade spesso non per ipocrisia, o per "acrasia", ma perché quei valori sono acquisiti solo come il risultato di un puro esercizio intellettuale, e non sono sentiti.

Il prescrittivismismo è quella teoria metaetica che ritiene che i giudizi di valore siano riducibili esprimibili in, o consistano di, enunciati prescrittivi, enunciati cioè che prescrivono o comandano un certo comportamento. Una prima versione del prescrittivismismo può trovarsi in teorici emotivisti come Carnap e Ayer, per i quali i giudizi morali non sono che comandi diretti a provocare una certa condotta in un certo soggetto, ma tuttavia questi comandi sono in sé sprovvisti di senso e piuttosto espressioni di emozioni. Quando si parla di "prescrittivismismo" in metaetica si allude però, generalmente, ad una concezione meno angusta, per la quale invece i comandi si differenziano dalle mere manifestazioni emotive e sono provvisti di senso. Nel seguito, quando parleremo di "prescrittivismismo", alluderemo a quest'ultima concezione.

Un esempio per così dire "classico" del prescrittivismismo è fornito dal primo libro pubblicato di Richard Mervin Hare, *The Language of Morals*¹⁰⁹. Il prescrittivismismo assume una teoria del significato più ampia di quella difesa dai rappresentanti dell'emotivismo. Il prescrittivismismo infatti adotta una teoria di estrazione wittgensteiniana: il significato di un termine o di un enunciato qui è dato dal loro "uso". Inoltre, questa teoria metaetica ritiene che accanto ad un significato descrittivo possa esservi un significato normativo, o meglio prescrittivo. Hare traccia una distinzione, oggi assai nota, tra la parte proposizionale (semantico-rappresentativa) di un enunciato e la parte che indica la funzione di quell'enunciato. La prima che designa un certo stato di cose (la chiusura di una finestra) è detta "frastico"; la seconda, che indica la funzione dell'enunciato (per cui o si afferma - "così è" -, o si prescrive - "così deve essere" -, la chiusura della finestra) è detta "neustico"¹¹⁰. Nei giudizi morali ci troviamo allora dinanzi ad enunciati prescrittivi in cui ad un certo "frastico" (che è identico anche nel corrispondente enunciato descrittivo si accompagna un "neustico" prescrittivo o imperativo. Così l'enunciato "è ingiusto uccidere un essere umano" si compone - secondo Hare - di un "frastico" ("uccidere un essere umano") e di un "neustico" ("è ingiusto", o meglio "non bisogna", "non si deve").

In Italia una concezione prescrittivistica è quella adottata da Norberto Bobbio alla fine degli anni Cinquanta. Bobbio distingue tre funzioni del linguaggio: (a) la descrittiva, (b) l'espressiva, e (c) quella prescrittiva. "La funzione descrittiva, propria del linguaggio scientifico, consiste nel dare informazioni, nel comunicare ad altri certe notizie, nella trasmissione del sapere, insomma nel far conoscere; la funzione espressiva, propria del linguaggio

109. Clarendon, Oxford 1952.

110. R.M. HARE, *The Language of Morals*, Clarendon, Oxford 1986, p. 17 ss.

poetico, consiste nel rendere evidenti certi sentimenti e nel tentare di evocarli in altri, in modo da far partecipare altri ad una certa situazione sentimentale; la funzione prescrittiva, propria del linguaggio normativo, consiste nel dare comandi, consigli, raccomandazioni, avvertimenti, sì da influire sul comportamento altrui e modificarlo, e insomma nel far fare"¹¹¹.

Il legame del linguaggio valutativo con quello prescrittivo, anzi la loro equipollenza così com'è affermata dal prescrittivismismo, risulta assai poco plausibile se considerato con riferimento al linguaggio estetico. L'enunciato "questo paesaggio è brutto", o "questo quadro è kitsch", può difficilmente essere ricondotto all'enunciato "bisogna cambiare questo paesaggio" (o "non bisogna guardare questo paesaggio"), oppure "non bisogna comprare questo quadro" (o ancora "bisogna distruggere questo quadro"). Invero è possibile dire senza contraddirsi "questo quadro è brutto, ma ti consiglio di comprarlo", oppure "quella tela è splendida, ma non andare a vederla", il che è una riprova del fatto che nel linguaggio ordinario giudizi di valore e comandi (e consigli) hanno significati e funzioni ben distinti¹¹².

Il prescrittivismismo inoltre rende assai problematica la giustificazione degli enunciati prescrittivi, e in particolar modo di quelli morali. La giustificazione di un enunciato prescrittivo infatti - nella prospettiva prescrittivistica - potrà consistere o di enunciati descrittivi o di enunciati prescrittivi (o di enunciati espressivi). Ma gli enunciati mediante i quali si argomenta a favore o contro una scelta etica non si lasciano ricondurre a nessuno di questi tipi di enunciati (descrittivi, prescrittivi, espressivi). La giustificazione di un enunciato morale

111. N. BOBBIO, Teoria della norma, Giappichelli, Torino 1958, p. 83. Sottolineatura nel testo. Cfr. anche, ad esempio, R. GUASTINI, Il linguaggio precettivo, in S. CASTIGNONE, R. GUASTINI, G. TARELLO, Introduzione teorica allo studio del diritto, ECIG, Genova 1979, pp. 18-19.

112. Cfr. B. WILLIAMS, Ethics and the Limits of Philosophy, cit., p. 124 ss.

non potrà essere costituita completamente da enunciati descrittivi a pena di cadere nella "fallacia naturalistica". Né quella giustificazione potrà comporsi di enunciati prescrittivi, giacché in tal caso ci si troverebbe di nuovo dinanzi ad un imperativo, ad una prescrizione, ma non ad una argomentazione¹¹³.

Tantomeno quella giustificazione potrebbe essere fornita da un enunciato espressivo. Quest'ultimo potrà al massimo esprimere il motivo per cui io adotto una certa scelta etica, ma non potrà giustificare questa, darle cioè un fondamento razionale. L'enunciato "lo odio", ad esempio, non potrà giustificare il mio enunciato: "è giusto attentare alla vita di Hitler", benché l'odio verso il dittatore tedesco possa essere stato uno dei motivi, od anche l'unico motivo, per il quale ho espresso l'enunciato in questione. Anche in campo metaetico - come si è già accennato - può tracciarsi una distinzione analoga a quella impiegata in metascienza tra "contesto della scoperta" e "contesto della giustificazione". In ambito metaetico può distinguersi, a mio avviso, un "contesto della scelta" e un "contesto della giustificazione", con la conseguenza che i criteri che sono validi per l'uno non sono necessariamente validi anche per l'altro.

Il prescrittivismo ha dunque un esito irrazionalistico: esso non consente l'argomentazione riguardo alle scelte etiche. Ciò è colto con acume da Stephen Toulmin. "Sometimes - egli scrive -when we make ethical judgements, we are not just ejaculating. When we say that so-and-so is good, or that I ought to do so such-and-such, we do so sometimes for good reasons and sometimes for bad ones. The imperative approach does not help us in the slightest to distinguish the one from the other - in fact by saying that to talk of reasons in this context is nonsense, it dismisses our question altogether. However, the doctrine is not only false but innocuous, for it draws its own fangs. If as we must, we still refuse to treat ethical judgements - as ejaculations, its advocate can produce no further

113. In merito, cfr. G.J. WARNOCK, Contemporary Moral Philosophy, MacMillan, London 1967, pp. 27-29, pp. 46-47.

reasons for his view. By his own account, all he can do is to evince his disapproval of our procedure, and urge us to give it up: it would be inconsistent of him to advance 'reasons' at his stage"¹¹⁴.

Ovviamente, l'incompatibilità tra giustificazione dei giudizi morali e argomentazione di questi da un lato e metaetica prescrittivistica dall'altro presuppone che si assuma l'argomentazione come attività che si svolge non tanto sul piano pragmatico, quanto eminentemente sul piano semantico. "Giustificare", o argomentare a favore di, un enunciato normativo non è - come scrive Uberto Scarpelli - un "discorso [...] che mira al convincimento dei destinatari"¹¹⁵. "Giustificare" un enunciato morale non equivale a persuadere un soggetto della sua "giustezza" o "validità", così come dimostrare un teorema matematico, o verificare un enunciato esistenziale, non equivale a convincere un certo soggetto della loro "verità"¹¹⁶.

Inoltre il prescrittismo oscura una caratteristica di ciò che chiamerei "esperienza morale", oppure "morale critica", come morale individuale distinta e talvolta anche contrapposta alla "morale positiva", alla morale socialmente dominante. Caratteristica tipica della "morale critica" è di essere autonoma: è l'individuo stesso che si dà le sue regole e i suoi principi. Orbene, se si adotta la prospettiva imperativistica, i giudizi morali constano di enunciati diretti -

114. S. TOULMIN, An Examination of the Place of Reason in Ethics, Cambridge University Press, Cambridge 1970, p. 70.

115. U. SCARPELLI, Semantica, morale, diritto, Giappichelli, Torino 1969, p. 92. Ma cfr. U. SCARPELLI, Gli orizzonti della giustificazione, in Etica e diritto, a cura di L. Gianformaggio e E. Lecaldano, Laterza, Bari 1986, dove si afferma che "occorre evitare che la connessione fra argomentazione e persuasione diventi una connessione analitica, ossia evitare che una dottrina dell'argomentazione sia per definizione una teoria della persuasione (ivi, p. 22).

116. Su questo punto, fondamentali considerazioni sono quelle di K.R. POPPER, Epistemology Without a Knowing Subject, in K.R. POPPER, Objective Knowledge. An Evolutionary Approach, cit., p. 106 ss.

come scrive Bobbio - far fare, vale a dire a influire sul comportamento altrui¹¹⁷. I giudizi morali però assai spesso sono diretti innanzitutto a fare, vale a dire a indirizzare il comportamento del soggetto che li enuncia. In ogni caso, concesso (ma non ammesso) che i giudizi morali consistano di comandi diretti alla condotta altrui, al destinatario del comando resta di valutare e decidere - mediante un giudizio morale - se ottemperare a quel comando. Ma ammesso pure che si superi questa difficoltà, e si accetti che gli enunciati prescrittivi valgano anche rispetto alle "proprie" condotte, in che senso può dirsi che l'individuo comanda a se stesso per mezzo della formulazione di un giudizio morale? Sostenere pertanto che i giudizi morali consistono di, o implicano, prescrizioni (imperativi e comandi) è, con riferimento alla "morale critica", quanto meno fuorviante.

4. Universalizzabilità dei giudizi morali

La teoria di Hare non è solo prescrittivistica: essa sostiene che i giudizi morali constano di, o implicano, imperativi universali. Vale la pena - a questo punto - di soffermarsi su un'altra teoria metaetica (che Hare abbina al "prescrittivismo"), la quale afferma che i giudizi morali sono degli enunciati universalizzabili. Ma cosa significa ciò?

Di universalizzabilità degli enunciati morali si parla in almeno due sensi. (i) Un giudizio di valore è universalizzabile, nel senso che se io affermo che "x è buono (o giusto)" mi sono per ciò stesso impegnato a definire come buono o giusto ogni atto o stato di cose che è simile a x secondo aspetti rilevanti. (ii) Un giudizio di valore è universalizzabile, nel senso che se io affermo, in una certa situazione, che "x è buono (o giusto)", ciò deve poter valere anche per ogni altro

117. Vedi N. BOBBIO, op. ult. cit., p. 83.

individuo che si trovi in una situazione analoga a quella in cui io mi trovo al momento dell'enunciazione del mio giudizio di valore. In questo secondo caso si pone subito il quesito seguente: cosa significa qui "valere"? A tale questione vengono date varie risposte. Queste tuttavia possono riassumersi in due principali. (a) Per alcuni un giudizio di valore "vale" come universalizzabile, se esso è in grado di ricevere il consenso di tutti gli interessati. (b) Secondo altri, invece un giudizio di valore "vale" come universalizzabile, se, date certe condizioni ideali normativamente determinate e variamente (talvolta minuziosamente) specificate, quel giudizio risulta tale da dover essere assunto da ogni soggetto razionale.

Alla concezione universalistica che sostiene che i giudizi morali sono (o devono essere) enunciati universalizzabili nel senso (i) sopra definito può obiettarsi quanto segue. L'accertamento di ciò che è simile a x secondo aspetti rilevanti, ovvero la determinazione dei confini della classe degli atti o stati di cose cui pertiene (se universalizzato) quel certo giudizio morale, rimanda ad una decisione. Si tratta cioè non di un vero e proprio accertamento, bensì di una scelta. A meno che l'universalizzabilità non sia concepita in termini puramente formali; ma allora essa non ci sarà più di alcun aiuto (per ciò che concerne la determinazione della classe di applicabilità dei giudizi morali), giacché essa permette l'ingresso illimitato di atti e stati di cose nella classe in questione. "Wenn ich Universalität bloß formal verstehe - scrive in proposito Ota Weinberger - und jede beliebige Differenzierung der Subsumptionsbedingungen zulasse, dann bedeutet dieses Postulat gar keine Einschränkung für die Zulässigkeit des Inhalts normativer Regeln: es stellt also kein Beurteilungskriterium der Gerechtigkeit dar"¹¹⁸.

118. O. WEINBERGER, Die Conditio humana und das Ideal der Gerechtigkeit, in D.N. MACCORMICK, O. WEINBERGER, Grundlagen des Institutionalistischen Rechtspositivismus, Duncker & Humblot, Berlin 1985, p. 252. Cfr. H.L.A. HART, The Concept of Law, Clarendon, Oxford 1961, pp. 155-156.

La scelta riguardo agli atti o stati di cose da ricondurre nella classe cui appartiene (o si fa appartenere) \underline{x} è arbitraria, ovvero dipende da certi postulati normativi. L'universalizzabilità, ovvero il grado o l'ampiezza di questa, dei giudizio " \underline{x} è giusto (o buono)" dipende dai principi morali accettati dal soggetto che enuncia quel giudizio. L'"universalizzabilità" quindi non può costituire il criterio della "moralità" (della qualità morale) di un giudizio di valore, giacché essa rinvia a, e si fonda su, un altro giudizio di valore (i postulati normativi che ci fanno includere \underline{x} in una certa classe). La concezione di tipo (i) sopra menzionata non è dunque una metaetica (che descrive cosa sono i giudizi morali), bensì è una vera e propria etica (che ci dice cosa devono essere, a suo parere, i giudizi morali).

Alla concezione che sostiene (prescrive) invece l'universalizzabilità di un enunciato morale nel senso che questo deve valere per ciascun soggetto razionale che si trovi nella medesima situazione dell'emittente può obiettarsi quanto segue. Tale concezione (del tipo (ii) sopra indicato) presuppone il principio normativo per cui tutti gli esseri umani sono soggetti di pari dignità "persone". Si pensi al nazista che dice "ogni uomo deve poter ricevere un salario che gli consenta di vivere decentemente". Nella letteratura nazista troviamo spesso di questi enunciati normativi. Gli ebrei nondimeno sono privati dei loro beni, e - prima di essere fisicamente annientati - ridotti alla fame. Come si concili ciò con quanto affermato sopra dal "nostro" nazista? Vi è forse una contraddizione interna alla "morale" nazista? Invero qui non vi è alcuna contraddizione, giacché quando il nazista dice "ogni uomo" intende dire "ogni ariano", non include nella classe degli uomini anche gli ebrei. Né ciò è una novità assoluta nella storia. Fino all'affermarsi del cristianesimo è raro trovare in Occidente una comunità o un popolo che non riservi solo per i propri membri lo status di "uomo", di "persona", di "soggetto". Si pensi anche, a questo proposito, alla locuzione "popolo degli uomini" con la quale alcune tribù indiane d'America designavano

se stesse. Allora, senza i postulato (morale) di una "umanità" che abbracci tutti gli esseri umani, vale a dire dell'uguale dignità di tutti gli uomini, la concezione universalistica di tipo (ii) risulta impossibile.

L'universalismo del tipo (ii) dipende anch'esso dall'adozione di certi principi normativi, ed è non una metaetica, bensì un'etica. Esso non esprime una verità di fatto, ma solo un principio morale (che io personalmente condivido e difendo). E' necessaria però la consapevolezza di ciò (dello statuto etico, e non metaetico, di tale concezione) per non ricadere nella "fallacia naturalistica" (la deduzione del "dover essere" dall'"essere") e in una posizione oggettivistica (per cui una morale sarebbe "suscettibile d'essere "vera"). A mio avviso non solo manifestamente infondata dal punto di vista logico ma anche assai pericolosa dallo stesso punto di vista etico. Una morale che si crede vera si crede anche l'unica morale possibile, e quindi finisce per negare alle altre morali (diverse da essa) la qualità di "morale", negando con ciò - ed è quello che più mi preoccupa - che la morale sia il prodotto dell'autonomia del singolo. E' allora opportuno - io credo - operare una distinzione tra ciò che è "morale", tra ciò che appartiene all'ambito della morale, e ciò che noi riteniamo immorale, scorretto, crudele, ingiusto, cattivo. Una posizione può allo stesso tempo essere "morale", appartenere alla classe degli enunciati morali, e tuttavia essere per noi immorale (nel senso di ingiusta). Non è contraddittorio parlare di "morale ingiusta", così come lo è invece di "giustizia ingiusta".

5. Noncognitivismo e moralità critica

Riassumo alcune conclusioni che, a mio avviso, possono trarsi da quanto è stato detto finora in questo saggio. (i) Ritengo che la teoria del significato da accogliere, seppure con integrazioni e specificazioni, sia quella cosiddetta dell'"uso", inteso questo come uso determinato da regole e quindi come uso

collettivo. (ii) La teoria dell'"uso" ci consente di riformulare in maniera liberale la tipologia delle funzioni del linguaggio, giacché quella teoria riconosce la pluralità degli "usi" linguistici. Seguendo Karl Popper credo che sia opportuno introdurre, accanto alla funzione descrittiva, espressiva e prescrittiva, almeno quella argomentativa¹¹⁹.

(iii) La metaetica noncognitivistica mi pare difficilmente confutabile. Da un'"informazione teorica" - uso qui una terminologia di Ota Weinberger¹²⁰ - non può dedursi un'"informazione pratica" (un fine, un valore, uno scopo). Si badi che l'adozione di una metaetica noncognitivistica non impegna all'adesione a quella versione particolare di noncognitivismo che è l'emotivismo. L'emotivismo è solo una variante del noncognitivismo, sebbene qualcuno li faccia coincidere perfettamente¹²¹.

(iv) Importante mi pare distinguere tra tre livelli (o tipi) di obbligo. (a) Vi è l'obbligo socialmente dominante (che corrisponde ai contenuti della cosiddetta "morale positiva"). (b) Vi è poi il sentimento psichico dell'obbligo, il sentirsi obbligati (che corrisponde al cosiddetto "senso morale" dell'individuo), anch'esso dipendente da la "morale positiva" di cui è l'aspetto - diciamo così - "interno", là dove la condotta richiesta (qualificata come "obbligatoria") e usualmente seguita come tale dai membri della comunità in questione rappresenta l'aspetto "esterno" della "morale positiva". (c) Vi è infine l'obbligo morale in senso stretto, che corrisponde alla cosiddetta "morale critica", frutto delle riflessioni più o meno razionali del soggetto in questione.

119. Vedi ad esempio K.R. POPPER, Materialism Transcends Itself, in K.R. POPPER, J.C. ECCLES, The Self and Its Brain, Springer, Berlin-New York 1985, p. 57 ss.

120. Vedi ad esempio O. WEINBERGER, Norm und Institution. Eine Einführung in die Theorie des Rechts, Manz, Wien 1988, p. 20 ss.

121. E' questo il caso, ad esempio, di M. RIEDEL, Normative oder kommunikative Ethik? Zur Begründbarkeit moralischer Werturteile und Überzeugungen, ora in M. RIEDEL, Norm und Werturteil. Grundprobleme der Ethik, Reclam, Stuttgart 1979, p. 69.

Si consideri ad esempio il seguente enunciato di un immaginario "Werwolf", giovane nazista educato fin dall'infanzia ai valori del nazionalsocialismo: "Mi sento in obbligo di combattere per il Führer, eppure non so de devo". In questo esempio, è patente il conflitto tra il sentimento psichico dell'obbligo e la "morale critica". Si consideri quest'altro enunciato di quell'immaginario giovane nazista: "I miei compagni devono combattere per il Führer, io non so però se è giusto". Qui la prima parte dell'enunciato ("i miei compagni devono combattere per il Führer") è meramente descrittiva: essa descrive un obbligo socialmente dominante e come tale effettivamente (abituamente) adempiuto. La seconda parte dell'enunciato si pone invece un interrogativo tipico della "morale critica". Si ha in quest'ultimo caso un conflitto tra "morale positiva" e "morale critica".

(v) Va riconosciuta infine la possibilità di giustificare razionalmente giudizi morali. Tale giustificazione qui non è una giustificazione "forte", come accade per gli enunciati empirici verificati per mezzo di procedure osservative e di procedimenti logici induttivi e deduttivi, o come accade per i giudizi analitici che traggono la loro giustificazione da postulati (convenzionali secondo alcuni, intuitivi secondo altri) da quali l'enunciato analitico è dedotto per via meramente logica (mediante cioè le regole di trasformazione già poste). La giustificazione dei giudizi morali non può che essere "debole". Essa cioè può risultare mediante due procedure: (a) deduzione per via argomentativa (e non strettamente logica) da enunciati descrittivi, con l'ausilio di quelli che Hand Albert chiama Brücken-Prinzipien¹²²; (b) deduzione logica (e non meramente argomentativa) da altri enunciati normativi, cui possono accompagnarsi - ed anzi di solito si accompagnano -, come premesse minori, enunciati descrittivi.

122. Vedi H. ALBERT, Traktat über kritische Vernunft, III ed., Mohr, Tübingen 1975, capitolo terzo.

A questo proposito si può richiamare il modello argomentativo proposto da Stephen Toulmin e ripreso da Jürgen Habermas¹²³. La rappresentazione grafica di tale modello è la seguente:

$$D \rightarrow C$$

$$W$$

$$\uparrow$$

$$B$$

In questo schema C rappresenta la conclusione normativa di un ragionamento morale (ad esempio, "devo dare a Giovanni la somma di lire cinquantamila"), D rappresenta la "ragione" di C (qui "Giovanni mi ha prestato cinquantamila lire"), W è la regola per la quale D è una "ragione" di C ("bisogna restituire le somme ricevute in prestito"), e B infine è la giustificazione, o principio giustificativo, di C (qui la ponderazione delle conseguenze rispettivamente dell'osservanza o dell'inosservanza di B). In questa catena di "principio giustificativo", "regola", "ragione", e "conclusione normativa", mentre il passaggio da D a C mediante la considerazione di W può essere raffigurato come deduttivo, il passaggio da B a W deduttivo non è. Il passaggio da B a W può a sua volta raffigurarsi come deduttivo se si assume come premessa maggiore un'ulteriore regola W', la quale nell'esempio sopra menzionato potrebbe suonare come: "non bisogna procurarsi un vantaggio procurando ad altri un danno ingiusto". Resta ovviamente aperta la questione della giustificazione di W'.

123. Vedi S. TOULMIN, The Uses of Argument, Cambridge University Press, Cambridge 1958, p. 95 ss., e J. HABERMAS, Wahrheitstheorien, ora in J. HABERMAS, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, p. 162 ss. In merito, cfr. R. ALEXY, Theorie der juristischen Argumentation, cit., p. 114 ss.

Per Toulmin però non tutte le regole dell'argomentazione morale necessitano di una giustificazione, ovvero si afferma che senza l'accordo su alcune regole generali accettate previamente da coloro che prendono parte al discorso morale questo discorso non può nemmeno iniziare¹²⁴. Habermas aderisce in buona sostanza a questa tesi di Toulmin, cercando tuttavia di fondare ulteriormente l'accordo intrinseco al discorso morale. Come è noto, la strada imboccata dal filosofo tedesco - secondo alcune indicazioni di Karl Otto Apel¹²⁵ - è quella di una giustificazione "pragmatico-trascendentale" o, come egli preferisce dire, "pragmatico-universale", la quale consiste nell'identificazione di regole che sarebbero implicite alla conduzione "felice" (nel senso della teoria degli atti linguistici) del discorso¹²⁶.

La "debolezza" giustificativa degli enunciati morali può indurci, io credo, a servirci come postulati "ultimi" (dai quali poi trarre enunciati morali signolari) di principi largamente condivisibili. In questa prospettiva importanti restano, a mio avviso, le strategie giustificative che si avvalgono del principio di universalizzabilità, a condizione però che esse mantengano la consapevolezza che quello è un principio etico, o normativo, e non metaetico, ovvero descrittivo latu sensu.

Ciò che comunque mi pare importante, fondamentale anzi, è il riconoscimento della dimensione della "morale critica", che è poi la dimensione tipica del discorso morale, e il tema proprio su cui si sviluppa la giustificazione

124. Vedi S. TOULMIN, op. ult. cit., p. 100 ss.

125. Vedi ad esempio K.O. APEL, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft, in K.O. APEL, Transformation der Philosophie, Bd. 2, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, in particolare p. 399 ss.

126. Vedi ad esempio J. HABERMAS, Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, in J. HABERMAS, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, p. 53 ss.

delle scelte etiche. Tale riconoscimento discende a sua volta da una precedente scoperta, vale a dire dalla scoperta che - come scrive Locke - "there cannot any one moral rule propos'd, whereof a Man may not justly demand a Reason"¹²⁷. La "morale critica" è per l'appunto il domandarsi e il darsi una ragione riguardo alle regole etiche seguite e da seguire. Questa morale "critica" equivale, come si è detto, a morale "autonoma", a una morale di un soggetto che si dà egli stesso i suoi principi. Questa morale è così eminentemente "riflessiva", e - a prescindere dai suoi contenuti - "libertaria", proprio in quanto morale senza verità, instabile, incerta, affidata alla libertà, alla decisione, e quindi anche alla responsabilità del soggetto.

Vale la pena di ricordare che il riconoscimento di tale dimensione morale "critica" è un fatto assai recente, tipico di ciò che si suole oggi chiamare "modernità". Fino all'irrompere del "moderno" (che coincide con l'emergere della riforma protestante e con le due grandi rivoluzioni democratiche d'America e di Francia) è difficile rinvenire la consapevolezza che la "morale positiva" non è la morale in senso normativo. La separazione della morale individuale della "morale positiva" (socialmente dominante) e l'affermazione che solo la prima è "morale" in senso proprio (cioè in senso normativo) - ma solo quando si presenta come "riflessiva" (distinta quindi anche dal "sentimento morale", dalla psicologia, del singolo) -, ha una valenza libertaria in quanto afferma implicitamente (ma spesso anche esplicitamente) che l'unico soggetto morale è l'individuo razionale, che questo è il giudice supremo della moralità delle sue azioni, che l'individuo è autonomo per ciò che concerne la qualificazione morale normativa della sua condotta.

Certo, tale affermazione, l'affermazione della separazione della morale normativa dalla morale dominante, non basta a dirci cosa vada considerato

127. J. LOCKE, An Essay Concerning Human Understanding, I. iii. 4.

"morale" e "immorale", e rimanda necessariamente ai contenuti delle norme e dei principi prodotti dall'autonomia del singolo. Tuttavia, senza tale autonomia il discorso sui contenuti non potrebbe nemmeno iniziarsi.

A questo proposito mi pare opportuno spendere qualche parola sulla tesi (di origine nietzschiana) secondo cui ogni morale è repressiva e autoritaria, cioè è "le dernier visage de Dieu qu'il faut détruire, avant de reconstruire"¹²⁸. A questa tesi, si può replicare facendo notare che in realtà non vi sono azioni "amorali", ma solo condotte immorali. Voglio dire che anche la condotta che ci sembra più illecita (secondo i nostri criteri) è o eseguita a sua volta secondo certi criteri (che sono per noi immorali, ma di cui va riconosciuto il carattere normativo ovvero "morale" oppure è compiuta in violazione di criteri assunti come tali dall'agente in questione.

Anche chi si propone di non avere criteri morali, già per questo suo proposito è in possesso di un criterio di condotta, simile allo scettico che per

128. A. CAMUS, L'homme révolté, Gallimard, Paris 1951, p. 84. Sostiene la tesi della natura intrinsecamente autoritaria della morale Axel Hägerström, il quale collega il sentimento morale col timore di un potere superiore: V.A. HÄGERSTRÖM, On the Truth of Moral Propositions, trad. inglese di R.T. SANDIN, in A. HÄGERSTRÖM, Philosophy. "Quale prodotto della necessità di ridurre la complessità dell'esperienza vissuta, escludendone alcune parti a vantaggio di altre, la determinazione ha di per sé un carattere violento", - così scrive France Crespi (F. CRESPI, Azione sociale e potere, Il Mulino, Bologna 1989, p. 154. Corsivo nel testo). La decisione morale quindi, come forma della determinazione della condotta umana, avrebbe un ineliminabile tratto "violento" o "repressivo". Tale visione, che riecheggia il pensiero di Nietzsche, è però - a mio avviso - il frutto di un equivoco. La scelta etica, così come la norma morale, non riduce le possibilità di azione, bensì le produce, nel senso che senza tale scelta (e senza tale norma) non sarebbe possibile quella certa azione. Si pensi all'asino di Buridano, che in mezzo a due sacchi d'avena non sa decidersi quale scegliere e così facendo si lascia morire di fame. Se l'asino avesse scelto il sacco alla sua destra, avrebbe realizzato una condizione necessaria per l'"azione" di mangiare l'avena di quel sacco. Quella scelta non implica la violenza o la repressione di alcuna azione, bensì realizza la condizione necessaria per il compimento di un'azione. La scelta allora non è repressiva, ma produttiva di azioni. La scelta (etica) è un'apertura, non una chiusura, di possibilità d'azione. Come scrive Simone de Beauvoir, "l'uomo non è se non scegliendosi, e se rifiuta di scegliere si annulla" (S. DE BEAUVOIR, Per una morale dell'ambiguità, cit., p. 153). Sulla critica di Nietzsche alla filosofia morale, cfr. anche B. ROMANO, Soggetto, libertà e diritto nel pensiero contemporaneo. Da Nietzsche verso Lacan, Bulzoni, Roma 1983, p. 26 ss.

rimanere tale deve ripudiare il suo scetticismo. A stare bene attenti l'alternativa non è (i) tra l'accettazione di criteri e il rifiuto assoluto di questi, bensì (ii) tra l'adozione di criteri autonomi dati da noi stessi e l'obbedienza a criteri eteronomi impostici dagli altri. L'alternativa insomma non è tra assenza o presenza di norme, ma tra norme autonome e norme eteronome.

In connessione con il rigetto della morale come tale considerata in sé "repressiva", e con l'amoralismo di marca nietzschiana, si è sviluppata l'idea secondo la quale andrebbe rifiutata ogni morale cui si accompagnasse il sentimento della "colpa". Orbene, io non vedo come sia possibile da un lato impegnarsi seriamente a seguire una regola e d'altro lato non sentirsi responsabili ("colpevoli") allorché si violi volontariamente quell'impegno. Il sentimento della "colpa" è la sanzione interiore dell'infrazione della regola autonomamente assunta. "The remorse or self-reproach or guilt - scrive Bernard Williams - [...] is the characteristic first-personal reaction within the system, and if an agent never felt such sentiments, he would not belong to the morality system or be a full moral agent in its terms"¹²⁹. L'assenza del sentimento di colpa, là dove si sia infranto dolosamente una regola morale (regola autonoma, si badi), segnalerebbe che l'adozione di quella regola non era stata intesa seriamente e non era risultata da un impegno effettivo del soggetto, e quindi di fatto l'"inesistenza" della regola in questione. Nel caso estremo e del tutto improbabile in cui ciò accadesse per ogni regola autonomamente assunta, nel caso cioè in cui questi infrangesse ogni sua regola morale senza provare perciò un sentimento di "colpa", potrebbe allora parlarsi di un soggetto "amorale".

129. B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cit., p. 177.

6. Morte del soggetto?

Giunti a questo punto, vale soffermarsi - seppure brevemente - su un atteggiamento o posizione etica (e metaetica) oggi alquanto discusso. Mi riferisco a coloro che invocando la cosiddetta "morte del soggetto" finiscono per sostenere l'intrinseca natura autoritaria della morale. Tale posizione è strettamente imparentata con l'amoralismo di marca nietzschiana di cui si è detto appena sopra.

Orbene, che cosa si intende per "morte del soggetto"? La locuzione stessa è già alquanto ambigua e offende subito il buon senso di ciascuno di noi, ben consapevole della propria soggettività. Credo di poter individuare nello spettro di autori che possono ritenersi sostenitori di questa tesi due principali direzioni di pensiero. (A) La prima è quella per cui il soggetto "muore" nel senso che viene a cadere la distinzione tra "soggetto" e "oggetto", o tra la "parte" e il "tutto". "Morte del soggetto" significa qui la rivendicazione dell'annullamento dell'"io" nel "tutto". Questo "tutto", a sua volta, può essere concepito o (i) come "tutto cosmico", come "universo", oppure (ii) come "tutto sociale", come "comunità". Nel caso (i) siamo in presenza di un pensiero mistico, proteso a raggiungere l'"assoluto", una tensione che è ben rappresentata in letteratura dall'opera di Hermann Hesse¹³⁰. Nel caso (ii) ci troviamo dinanzi a due atteggiamenti diversi. Da un lato siamo in presenza di un'esigenza psicologica di fusione con la "massa", un'esperienza esistenziale finemente descritta da

130. Vedi ad esempio H. HESSE, *Siddharta, Eine indische Dichtung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, p. 34, p. 105, 119-120. La ricerca dell'"assoluto" è anche ricerca dell'"eternità", di contro alla fuggevolezza e alla fragilità della vita individuale. "Uns ist kein Sein vergönnt, Wir sind nur Ströme", -lamenta Hesse, e sospira: "Einmal zu Stein erstarren! Einmal dauern!" (H. HESSE, *Klage*, in H. HESSE, *Poesie*, a cura di M. Specchio, Guanda, Milano 1978, p. 94).

Stephan Zweig¹³¹. D'altro lato si tratta di una filosofia che potremmo dire "organicistica". L'individuo come tale è visto solo come un'appendice della "comunità", alla comunione con la quale egli deve tendere come suo fine di vita. Quest'ultima posizione è storicamente rappresentata da filosofi nazionalsocialisti come Julius Binder e Karl Larenz.

(B) Vi è un secondo modo di intendere la "morte del soggetto": quello rappresentato ad esempio dai filosofi francesi Gilles Deleuze e Felix Guattari. In questa seconda accezione l'affermazione della "morte del soggetto" intende esprimere la rivendicazione della pluralità delle esperienze soggettive non più riconducibili all'unità centralizzatrice di un soggetto unico e costante nel tempo. Il soggetto, in questa seconda interpretazione, si frantuma in tanti altri "soggetti" o centri di esperienza, di bisogni, di sensazioni, di emozioni, e soprattutto di desideri, senza che sia possibile ricondurre tutti questi ad un centro unitario (il "soggetto")¹³². La "morte del soggetto" può essere allora intesa principalmente: (A) in modo mistico (vedi Hesse), o esistenziale (vedi Zweig), oppure politico (vedi Binder e Larenz); (B) o ancora in senso politico ma antiautoritario vedi Deleuze e Guattari). Ebbene, a mio avviso entrambe queste versioni della teoria della "morte del soggetto" sono metaeticamente (e eticamente) indifendibili.

Alla teoria di tipo (A) può obiettarsi quanto segue. Può dirsi innanzitutto che in quanto di "morte del soggetto" si parla, in quanto questa "morte" viene affermata, deve esservi almeno un soggetto che ne parla, che l'afferma. La tesi della "morte del soggetto", in quanto tesi, in quanto discorso, sarebbe così autocontraddittoria. L'esperienza della soggettività è difficilmente annullabile.

131. Si legga S. ZWEIFG, Phantastische Nacht, ristampato anche in AA. VV., Phantastisches Österreich, a cura di J. Gyory, DTV, München 1980 specialmente pp. 358-359.

132. In merito, cfr. P. STRASSER, Philosophie der Wirklichkeitssuche, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, p. 217 ss.

Quando si sente e si soffre, quando si ama e si odia, si nasce e si muore, è sempre un soggetto che sente, soffre, ama, odia, nasce e muore. La ricerca mistica dell'assoluto d'altro canto può compersi - some è dimostrato dalle filosofie orientali e dalle loro pratiche di meditazione, e come è colto anche da Hesse - solo a partire da una estrema separatezza e solitudine dell'individuo, e mediante un'esaltazione dell'io stesso¹³³. La teoria organicistica è anch'essa fallace, giaché presuppone una realtà (la "comunità") dotata di uno statuto ontologico superiore a quello del singolo uomo. Invero l'unico soggetto senziente osservabile in ogni comunità o società è il singolo uomo, o il singolo animale. La realtà ultima delle società è un insieme di individui umani, sicché può ben aversi un individuo senza società, o meglio un individuo che si distacchi dalla società (un Robinson Crusoe ad esempio) ma non una società senza individui, o una società che "si distacchi" dagli individui.

Da un punto di vista etico poi tanto la teoria mistica quanto quella organicistica conducono ad affermare l'irrelevanza normativa dell'individuo. Ciò cozza però con l'esperienza morale stessa, che è - come si è detto - intrinsecamente soggettiva, personale. Se muore il soggetto, morirà quindi anche la morale. E con la morale non morirà - si badi - l'"autorità" o la "repressione", bensì la possibilità di scegliere autonomamente. L'essere umano non può fare a

133. E' questo il messaggio contenuto tanto in Siddharta (vedi ad esempio op. cit., p. 34) quanto in Steppenwolf (vedi ad esempio H. HESSE, Der Steppenwolf, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1960, p. 37 (del "Tractat vom Steppenwolf"). Ciò talvolta lo conduce ad una esaltazione della morale "riflessiva": "Verboten" ist also nichts Ewiges, es kann wechseln. Auch heute darf ja jeder bei einer Frau schlafen, sobald er mit ihr beim Pfarrer gewesen ist und sie geheiratet hat. Bei andern Völkern ist das anders, auch heute noch. Darum muß jeder von uns für sich selber finden, was erlaubt und was verboten - ihm verboten ist. Man kann niemals etwas Verbotnes tun und kann ein großer Schuft dabei sein. Und ebenso umgekehrt. - Eigentlich ist es bloß eine Frage der Bequemlichkeit! Wer zu bequem ist, um selber zu denken und selber sein Richter zu sein, der fügt sich eben in die Verbote, wie sie nun einmal sind. Er hat es leicht. Andere spüren selber Gebote in sich, ihnen sind Dinge verboten, die jeder Ehrenmann täglich tut, und es sind andere Dinge erlaubt, die sonst verpönt sind. Jeder muß für sich selber stehen" (H. HESSE, Demian. Die Geschichte von Emil Sinclairs Jugend, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, pp. 64-65. Corsivo mui).

meno di operare delle scelte riguardo alla propria condotta, dato che il nostro comportamento non è determinato istintualmente, e che il mondo sociale lascia aperte molteplici possibilità di azione¹³⁴. Pertanto: o scelgo io, o qualcun altro sceglierà per me.

Confesso che la teoria di tipo (B) mi è assai più simpatica di quella appena discussa. Nondimeno, anche questa seconda interpretazione (rivendicazione) della "morte del soggetto" è fallace. Ciò perché essa non tiene conto del fatto che vivere è un processo, "è nel tempo", e non questioni di attimi, esperienza fugace. Per vivere, poiché vivere è vivere "nel tempo", è allora necessario un qualche riferimento costante mediante il quale sia possibile dar conto del "processo", del darsi nel tempo dell'esperienza. Questo riferimento costante è il soggetto: la coscienza di me stesso come identità¹³⁵. Faccio un esempio. Ho iniziato a scrivere questo lavoro qualche giorno fa, l'ho poi interrotto ripetutamente per occuparmi d'altro, per mangiare, dormire, leggere, e poi ho ripreso a scrivere nuovamente dal punto in cui mi ero interrotto, e così via ancora per giorni. Ciò è stato possibile perché io ho coscienza che chi ha cominciato questo scritto qualche giorno fa sono io stesso, e sono sempre io quello che ha ripreso a scrivere.

Se il soggetto dovesse "morire" nel senso di "esplodere" (o di "implodere") in una molteplicità di esperienze di cui non sarebbe possibile

134. Cfr. O. WEINBERGER, Zur Idee einer formal-finalistischen Handlungstheorie, in O. WEINBERGER, Recht, Institution und Rechtspolitik, cit., p. 51 ss.

135. L'identità personale può essere definita - come argomenta Thomas Nagel - solo da un punto di vista interno al soggetto. Il conservare ad esempio le medesime sembianze non giustifica l'assunzione che ci si trovi in presenza di un medesimo soggetto. "Differenti tipi di continuità e somiglianza - fisica, mentale, causale, emotiva - sono stati considerati, e tutti sembrano lasciare inspiegato un aspetto dell'identità personale. Ammesso che ogni insieme proposto di condizioni sia soddisfatto, sembra esservi ancora una questione supplementare che consiste nel sapere se lo stesso soggetto o se è preservato in queste condizioni" (Th. MAGEL, Questioni mortali, trad. it. di A. Besussi, a cura di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1986, p. 193, corsivo nel testo).

l'unitarietà che proviene da un unico centro ordinatore, né io né nessun altro potremmo mai scrivere alcunché. Ciò forse non sarebbe un male irreparabile, soprattutto se tale impossibilità riguardasse i soli filosofi del diritto. Ma non solo scrivere, ma anche lavorare in generale diverrebbe impossibile. Soffriremmo anche, giacché ci ritroveremmo "perduti" nel mondo, privi di quel fondamentale punto di riferimento che è la nostra identità. Chi ha conosciuto qualche malato di schizofrenia (la quale per certi versi potrebbe essere presa a modello di questa seconda interpretazione della "morte del soggetto") sa quanto dolore si cela dietro la scissione di soggettività di cui quello a ritmi alterni è investito.

7. Diritto e morale

Nella prospettiva che qui si accoglie il concetto di "istituzione" e quello correlato di "norma" sono intesi in un senso ampio che copre non soltanto le istituzioni e le norme giuridiche ma le istituzioni e norme nel loro complesso. Definisco istituzione ogni ambito d'azione reso possibile da norme, là dove tale ambito sia effettivamente "sfruttato", là dove cioè le norme in questione siano effettivamente osservate o meglio "impiegate". Norme, a mio avviso, sono il contenuto proposizionale di enunciati normativi, intesi quest'ultimi non solo come enunciati "prescrittivi" ma come tutti quegli enunciati che dirigono in maniera diretta l'azione umana. Le norme costitutive di un'istituzione del tipo di quelle degli scacchi secondo cui un alfiere "si muove" ("va mosso") diagonalmente tipicamente non sono prescrittive; esse piuttosto che a restringere servono ad ampliare le possibilità di condotta dei soggetti umani. Date x possibilità di azione la norma "costitutiva" non le riduce a $x - n$ (come fa la norma prescrittiva), bensì fa sì che vi siano $x + n$ possibilità.

Tale significato di "istituzione" è certo assai ampio. In questo senso "istituzione" è tanto il gioco degli scacchi quanto il processo giudiziario quanto

ancora il mercato degli scambi economici. Si pone allora il problema di delimitare il campo "proprio" del diritto rispetto agli altri fenomeni "istituzionali". In particolare, si pone il problema di distinguere tra il sistema normativo del diritto e quello della morale. Data del diritto una definizione in termini di "istituzione", non si rischia di confondere o sovrapporre sfera morale e sfera giuridica?

La differenza delle norme giuridiche dalle norme morali è, a mio avviso, in ciò che queste ultime sono strettamente individuali, vale a dire in ciò che esse basano la loro validità sul riconoscimento delle norme medesime da parte del singolo, mentre le norme giuridiche sono norme sociali la cui validità non si fonda sul riconoscimento da parte del singolo, ma sul loro essere o (i) norme "fondamentali" condizioni di possibilità di "istituzioni", oppure (ii) norme derivabili (per via d'inferenza logica o per via di delega di potere) dalle norme "fondamentali". Si può obiettare alla distinzione qui tracciata che le norme giuridiche non sono le uniche norme sociali. Si può obiettare inoltre che vi sono norme sociali di carattere morale che non sono giuridicamente determinate, che non sono cioè norme giuridiche, (la norma, poniamo, che prescrive di non approfittare della difficoltà o debolezza altrui per procurarsi un vantaggio a danno dell'altro). Io credo però che queste cosiddette norme sociali di carattere morale, o (i) fanno parte delle vere e proprie norme morali (individuali), e sono pensate come "sociali" per un meccanismo psicologico di proiezione verso gli altri e di wishful thinking, oppure (ii) esse sono norme effettivamente vigenti nella collettività, e come tali sono, a mio avviso, giuridiche. Tale soluzione diviene poi meno problematica se si accetta l'idea della pluralità degli ordinamenti giuridici.

Problematica invero rimane la demarcazione, all'interno delle norme sociali, tra norme giuridiche e norme meramente sociali o interpersonali. Ota Weinberger a questo proposito sembra propendere per accettare come norme

giuridiche solo quelle che siano funzionali a fini particolarmente rilevanti per la società come la protezione della vita e della sicurezza dei consociati e l'allocazione dei beni inevitabilmente insufficienti a soddisfare pienamente le domande di ciascun consociato¹³⁶. Weinberger allora non condividerebbe la seguente affermazione di Benedetto Croce: "Nel campo giuridico [...] rientrano non solo le azioni, che gli uomini compiono in conformità con le leggi dello Stato, ma quelle che compiono in conformità di ogni altra regola: non solo il codice civile e penale, ma anche il codice cavalleresco e il galateo; non solo lo statuto o legge fondamentale dello Stato, ma anche le regole dei giuochi; non solo le organizzazioni della chiesa e della massoneria, ma quelle anche della mafia e della camorra"¹³⁷.

In una società come quella moderna, in cui lo Stato si è arrogato in monopolio del "giuridico", e in cui "giuridico" equivale in buona sostanza a prodotto degli organi competenti dello Stato, è difficile accettare come giuridiche oltre le leggi e i decreti degli organi statali anche i costumi, le consuetudini, e i principi che reggono anch'essi i comportamenti sociali. Ma se il positivismo giuridico statalista il quale afferma che unica fonte del diritto è lo Stato) avesse ragione, dovremmo negare carattere giuridico alla gran parte degli ordinamenti

136. Vedi O. WEINBERGER, Al di là del positivismo giuridico e del giusnaturalismo, *supra*, p. 147, e. O. WEINBERGER, Norm und Institution. Eine Einführung in die Theorie des Rechts, cit., pp. 37-38; e cfr. P. KOLLER, Meilensteine des Rechtspositivismus im 20. Jahrhundert: Hans Kelsens Reine Rechtslehre und H.L.A. Harts "Concept of Law", in Reine Rechtslehre im Spiegel ihrer Fortsetzer* und Kritiker, a cura di O. Weinberger e W. Krawietz, cit., p. 170. Di "scopo minimo" del diritto parla Norberto Bobbio a proposito della definizione di diritto fornita dalla moderna teoria giuridica e politica. Questo "scopo minimo" consisterebbe nell'impedimento delle azioni distruttive della compagine sociale, nella soluzione dei conflitti che minacciano la sussistenza del gruppo, insomma nel conseguimento e mantenimento della pace sociale (vedi N. BOBBIO, Diritto, in Dizionario di politica, Torino 1976, p. 320).

137. B. CROCE, Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia, Napoli 1926, p. 50. Va ricordato che Croce qui, tuttavia, mantiene una concezione volontaristica del diritto, secondo cui le norme giuridiche sono imperativi ovvero "comandi o atti di volontà" (ivi, p. 49), provvisti peraltro di sanzione (vedi ivi, p. 47).

politici e sociali succedutisi nella storia dell'umanità. Il che è, in tutta evidenza, una conclusione inaccettabile¹³⁸. Si può ritenere, rifacendosi anche ad una intuizione di Santi Romano, che nell'ambito di una medesima collettività possano convivere più sistemi giuridici (talora compatibili, nel senso che l'uno è fonte di integrazione dell'altro; talora incompatibili e contrapposti), e che quello che nei "moderni" siamo soliti chiamare "diritto" sia soltanto uno di questi sistemi.

Si può forse concordare con H.L.A. Hart, secondo cui la differenza tra norme morali e norme giuridiche sta nel fatto che le seconde, ma non le prime, si articolano in un sistema di norme primarie (che impongono obblighi) e di norme secondarie (che conferiscono poteri), a condizione però di prendere le distanze dal filosofo britannico quando questo ci presenta le norme morali come norme sociali¹³⁹. Il rilievo di Hart mi pare convincente per ciò che concerne la morale individuale come "morale critica", non più però per ciò che concerne la "morale positiva" (la morale dominante in un certo contesto sociale, ed anche - a mio avviso - la morale seguita di fatto e irriflessivamente da un soggetto). Le norme sociali tutte infatti, anche quelle cosiddette morali (e non giuridiche, secondo il giuspositivismo statualista), oltre che imporre obblighi, conferiscono anche poteri. Quanto meno esse autorizzano i consociati a criticare (danno loro il potere/diritto di criticare) ai comportamenti devianti rispetto alle norme in questione. Ma vi sono anche norme sociali morali (quelle dette anche della "moralità positiva"), le quali attribuiscono veri e propri poteri di emanare norme ulteriori: si pensi ai poteri attribuiti ad esempio al "buon padre di famiglia" della

138. In merito, cfr. H. KANTOROWICZ, The definition of Law, cit., p. 15, dove leggiamo: "The State theory of law is unfit to guide us through the mazes of the history of legal thought and science. It rules out any application of juristic analysis to societies before the formation of State".

139. Tale posizione di Hart sembra essere condivisa anche da Neil MacCormick. Di questo, in merito, si veda Diritto, morale e positivismo giuridico, *supra*, p. 157. ss.

morale vittoriana, o, per restare più vicini a casa nostra, da quella cattolica tradizionale.

D'altro lato, una volta che la morale sia stata confinata (come le compete, a mio avviso) entro i limiti della coscienza individuale, e si riconosca che è la morale l'ambito proprio dell'"obbligatorio", non ha più senso attribuire al diritto (e alla cosiddetta "morale positiva" una valenza "etica", un qualche carattere morale, che è proprio ciò che i filosofi del diritto chiamano "obbligatorietà" del diritto (intendendo questa per l'appunto come obbligatorietà "morale"). L'essere o il sentirsi vincolati da una norma giuridica non comporta necessariamente il sentimento del vincolo morale, non più almeno di quanto lo comporti il sentirsi vincolato da una regola del gioco degli scacchi o da una regola della lingua tedesca (o italiana). Certo, una norma giuridica può incontrare l'approvazione della mia coscienza morale, e coincidere con una regola della mia "morale critica". Ma allora io mi sentirò vincolato alla norma giuridica non perché questa è tale (giuridica), ma in quanto essa è riconosciuta legittima dalla mia coscienza morale.

A mio avviso la "forza vincolante" delle norme giuridiche come tali ha poco a che fare con l'obbligatorietà morale. Ciò non significa affatto che io riconduca sempre il carattere "vincolante" delle norme giuridiche al riconoscimento individuale del singolo consociato, oppure che io neghi del tutto tale carattere vincolante e affermi - seguendo il "primo" Binder - che il diritto "non obbliga a nulla"¹⁴⁰, concludendo così che il diritto è osservato in quanto imposto con la forza e la minaccia della sanzione. Se si fondasse la "forza vincolante" delle norme sulla loro "obbligatorietà morale", ciò equivarrebbe a sostenere che ad esempio le regole degli scacchi non sono più vincolanti ogniquale volta un singolo giocatore si ponga a contestarle. Inoltre, se la "forza

140. Per un'opinione simile, cfr. G. ROBLES, Las reglas del derecho y las reglas de los juegos, Palma de Mallorca 1984, p. 165.

vincolante" si riducesse al riconoscimento individuale, il diritto come tale perderebbe ogni ragione d'essere. Funzione del diritto è quella di indirizzare la condotta degli uomini, e sanzionare in vario modo il comportamento deviante. Ma se ciascuno potesse affermare che una certa norma non ha per lui "forza vincolante", e si comportasse in modo contrario a quello prescritto dalla norma (e quindi la violasse) adducendo come giustificazione la sua decisione di non riconoscere la norma in questione, il diritto costituirebbe un insieme di norme che non sono tali, giacché sono giustificatamente violabili ad libitum.

La "forza vincolante" deriva, a mio avviso, congiuntamente dal carattere per così dire "ontico", costitutivo di un ambito d'azione, delle norme "fondamentali" (nel senso visto sopra) di un ordinamento giuridico, e dall'intenzione del soggetto di accedere a tale ambito d'azione, cioè dalla volontà di accedere ad una certa situazione resa possibile dalle norme giuridiche. Se voglio giocare a scacchi, devo giocare secondo le regole degli scacchi. Se voglio comprare una casa, devo concludere un contratto a certe condizioni e con certi effetti (cui pertanto risulterebbe essere vincolato). La mia decisione di accedere ad un certo ambito di azioni reso possibile da determinate norme, vale a dire la decisione di "fare miei" una certa norma o un certo sistema di norme, mi impegna non solo all'osservanza delle norme che "faccio mie", ma anche al rispetto delle norme che conseguono direttamente (per via logica) o indirettamente (per via di delegazione normativa, di Ermächtigung, o di Empowerment)¹⁴¹ dalle norme "fondamentali" che ho assunto a modello o quadro di riferimento della mia condotta.

Prima di concludere, mi sia consentito di toccare appena un punto a mio avviso assai rilevante. Talvolta si è detto che l'insorgenza di distinti sistemi

141. Su questo punto, con riferimento alla dottrina kelseniana, interessanti osservazioni si trovano in S.L. PAULSEN, An Empowerment Theory of Legal Norms, in "Ratio Juris", 1988, p. 58 ss.

normativi (come quelli rispettivamente del diritto e della morale) ha a che fare con l'"evoluzione" del sistema sociale, il quale facendosi vieppiù complesso si struttura in nuovi, più ristretti e specializzati "sottosistemi". La morale è stata così presentata come uno di questi "sottosistemi"¹⁴².

A mio avviso l'"evoluzione" (ammesso che vi sia un processo di questo tipo riguardo alle realtà sociali) del sistema sociale ha ben poco a che fare con la morale ("critica"). Tuttavia, non nego ed anzi sostengo con forza che la morale ("critica") è un prodotto storicamente e culturalmente determinato. Si ha la "morale", così come noi la conosciamo (ovvero eminentemente come "morale critica"), dal momento in cui l'individuo comincia a interrogarsi sulle regole d'azione dategli dalla società, e così facendo afferma la sua diversità (e distanza) ontologica dalla collettività. La morale "critica" è insomma un frutto della "modernità"¹⁴³, anticipato per molti versi dalla stagione laica della Grecia classica. La riflessività, in cui in fin dei conti si concreta la "morale critica", il riflettere su quali debbano essere le proprie azioni, è certo sempre stato una caratteristica dell'essere dell'uomo. Nondimeno, tale riflessività per farsi

142. Si è sostenuto anche, sull'onda di questo furore "evoluzionistico", che l'amore nel suo significato moderno costituisce il risultato della progressiva "differenziazione" sociale e dell'evoluzione verso sistemi sempre più complessi e nel contempo un meccanismo per accelerare tale "differenziazione" ed evoluzione (vedi N. LUHMANN, Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt am Main 1984). Non nego che il concetto moderno di amore sia una sopravvenienza storica, costituisca un'"idea" niente affatto ancorata nella struttura genetica e fisiologica dell'uomo, e sia connessa all'insorgenza di una visione umanistica e individualistica dell'universo) in merito, cfr. l'ormai classico e godibilissimo D. de ROUGEMONT, L'amour et l'occident, Paris 1984). L'insorgenza però di tale nuova "idea" o concezione dell'amore non è connessa, a mio avviso, ad alcuna "evoluzione" se per questa si intende un processo intrinseco alle società umane il quale obbedisca a leggi finalistiche.

143. "La filosofia morale comincia quando, come Socrate, superiamo la fase in cui siamo diretto dalle norme tradizionali ed anche la fase in cui queste norme sono così interiorizzate da poter dire che siamo internamente diretti e, giungendo alla fase in cui pensiamo da soli in termini critici e generali (come i greci cominciavano a fare ai tempi di Socrate), raggiungiamo una sorta di autonomia come agenti morali" (W.K. FRANKENA, Etica. Un'introduzione alla filosofia morale, trad. it. di M. Mori, Milano 1981, p. 49). In merito, cfr. anche B. WILLIAMS, Ethics and the Limits of Philosophy, London 1985, capitolo primo.

"morale" necessita di ciò che potremmo chiamare con Hauriou idee direttrici: l'idea che possano darsi due distinti (ed anche opposti) sistemi di regole, quello della collettività e quello dell'individuo, e che sia quest'ultimo il sistema "superiore", ovvero la fonte ultima della normatività¹⁴⁴.

144. Da qualche tempo assistiamo invero a ripetuti tentativi di ripudiare l'etica come dimensione normativa (indicativo è in questo senso, ad esempio G.E.M. ANSCOMBE, Modern moral philosophy, ora anche in The Is-Ought Question, ed. by W.D. Hudson, London 1969, p. 175 ss). o di ricondurre l'etica alla morale comunitaria, vale a dire la morale critica alla moralità positiva (in questa direzione, si muove, ad esempio, Richard Rorty: vedi R. RORTY, Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays, trad. tedesca di J. Schulte, Stuttgart 1988, p. 11 ss.). In merito a quest'ultimo tentativo, cfr. l'intervento critico di C.S. NINO, The Communitarian Challenge to Liberal Rights, in "Law and Philosophy", 1989, p. 37 ss.



EUI WORKING PAPERS

EUI Working Papers are published and distributed by the
European University Institute, Florence

Copies can be obtained free of charge
– depending on the availability of stocks – from:

The Publications Officer
European University Institute
Badia Fiesolana
I-50016 San Domenico di Fiesole (FI)
Italy

Please use order form overleaf

Publications of the European University Institute

To The Publications Officer
 European University Institute
 Badia Fiesolana
 I-50016 San Domenico di Fiesole (FI) – Italy
 Telefax No: +39/55/4685 636
 E-mail: publish@datacomm.iue.it

From Name
 Address.

- ☐ Please send me a complete list of EUI Working Papers
☐ Please send me a complete list of EUI book publications
☐ Please send me the EUI brochure Academic Year 1996/97

Please send me the following EUI Working Paper(s):

No, Author
Title:
No, Author
Title:
No, Author
Title:
No, Author
Title:

Date

Signature



Working Papers in Law

LAW No. 90/1

David NELKEN
The Truth about Law's Truth *

LAW No. 90/2

Antonio CASSESE/Andrew
CLAPHAM/Joseph H. H.
WEILER
1992 – What are our Rights?
Agenda for a Human Rights
Action Plan *

LAW No. 90/3

Sophie PAPAETHYMIU
On a "Constructivist
Epistemology of Law"

LAW No. 90/4

Joachim WÜRMELING
Legislativer Trilog im Institution-
ellen Dreieck der Europäischen
Gemeinschaft. Das Verfahren der
Zusammenarbeit nach Artikel
149 Absatz 2 EWGV. *

LAW No. 90/5

Renaud DEHOUSSE
Représentation territoriale et
représentation institutionnelle:
réflexions sur la réforme du Sénat
belge à la lumière des expériences
étrangères

LAW No. 90/6

J. KORTE (ed.)/
A. E. KELLERMANN/
W. M. LEVELT-OVERMARS/
F. H. M. POSSEN
Primus Inter Pares: The European
Court and National Courts.
The Follow-up by National Courts
of Preliminary Rulings *

ex Art. 177 of the Treaty of
Rome: A Report on the Situation
in the Netherlands

LAW No. 90/7

Reiner GRUNDMANN
Luhmann Conservative, Luhmann
Progressive

LAW No. 90/8

Bruno DE WITTE
The Integrated Mediterranean
Programmes in the Context of
Community Regional Policy *

LAW No. 90/9

Anne-Laurence FAROUX
Le Ministère de la Culture en
France: Création et organisation

LAW No. 91/10

Christian JOERGES (ed.)
European Product Safety, Internal
Market Policy and the New Approach to
Technical Harmonisation and Standards
Vol. 1
Christian JOERGES
*The Juridification of Product
Safety Policy* *

LAW No. 91/11

Christian JOERGES (ed.)
European Product Safety, Internal
Market Policy and the New Approach to
Technical Harmonisation and Standards
Vol. 2
Gert BRÜGGEMEIER/
Hans-W. MICKLITZ
*Product Safety Legislation
in France and in the United
Kingdom* *

*out of print

LAW No. 91/12

Christian JOERGES (ed.)
European Product Safety, Internal
Market Policy and the New Approach to
Technical Harmonisation and Standards
Vol. 3

Gert BRÜGGEMEIER/
Josef FALKE/Christian JOERGES
*Product Safety Legislation in the
Federal Republic of Germany and
in the United States **

LAW No. 91/13

Christian JOERGES (ed.)
European Product Safety, Internal
Market Policy and the New Approach to
Technical Harmonisation and Standards
Vol. 4

Josef FALKE/Christian JOERGES
*"Traditional" Harmonisation
Policy, European Consumer Pro-
tection Programmes and the New
Approach **

LAW No. 91/14

Christian JOERGES (ed.)
European Product Safety, Internal
Market Policy and the New Approach to
Technical Harmonisation and Standards
Vol. 5

Christian JOERGES/
Hans-W. MICKLITZ
*Internal Market and Product
Safety Policy **

LAW No. 91/15

Christian JOERGES
Markt ohne Staat? Die
Wirtschaftsverfassung der Ge-
meinschaft und die Renaissance
der regulativen Politik *

LAW No. 91/16

Erk Volkmar HEYEN
Systemic Interference and Social
Segmentation of Scientific Legal
Discourse: Some Theoretical
Perspectives and Empirical
Results in the Field of Continental
Administrative Law

LAW No. 91/17

Andrea SCHULZ
Verfassungsrechtliche Grundlagen
der auswärtigen Kulturpolitik *

LAW No. 91/18

Hans-W. MICKLITZ
Internal Legal Instruments for the
Regulation and Control of the
Production and Use of Chemicals
and Pesticides *

LAW No. 91/19

Hans Ulrich Jessurun
d'OLIVEIRA
Class Actions in Relation to
Cross-Border Pollution.
A Dutch Perspective *

LAW No. 91/20

Luis María DÍEZ-PICAZO/
Marie-Claire PONTTHOREAU
The Constitutional Protection of
Social Rights: Some Comparative
Remarks *

LAW No. 92/21

Aidan O'NEILL/Jason COPPEL
The European Court of Justice
Taking Rights Seriously?

LAW No. 92/22

Massimo LA TORRE

Linguaggio giuridico e realtà sociale. Note sulla critica realistica del concetto di diritto soggettivo

LAW No. 92/23

Renaud DEHOUSSE

Integration v. Regulation?

Social Regulation in the European Community *

LAW No. 92/24

José Engrácia ANTUNES

Le Groupe de Sociétés.

La crise du modèle légal classique de la Société Anonyme

LAW No. 92/25

Christian JOERGES

Geschichte als Nicht-Geschichte:

Unterschiede und

Ungleichzeitigkeiten zwischen

Friedrich Kessler und der

deutschen Rechtswissenschaft

History as Non-History:

Divergences and Time Lag

between Friedrich Kessler and German Jurisprudence

LAW No. 92/26

Michael KING/Catherine KRATZ

La Notion d'Intérêt de l'Enfant en

Droit: Vecteur de Coopération ou d'Interférence?

LAW 92/27

Massimo LA TORRE

A National-Socialist Jurist on Crime and Punishment - Karl Larenz and the So-Called 'Deutsche Rechtserneuerung'

LAW No 92/28

Diarmuid ROSSA PHELAN

The Application of United States and European Community Domestic Trade Laws to the Imports of Nonmarket Economy GATT Contracting Parties - A Time for Change

LAW No. 92/29

Susanne KALSS

Das Höchststimmrecht als

Instrument zur Wahrung des AktionärsEinflusses

LAW No. 92/30

Massimo LA TORRE

Diritto, potere, dominio

Argomenti per una teoria non prescrittivistica del diritto

LAW No. 92/31

Renaud DEHOUSSE/Christian

JOERGES/Giandomenico

MAJONE/Francis SNYDER

In collaboration with Michelle EVERSON

Europe After 1992

New Regulatory Strategies *

LAW No. 92/32

Renaud DEHOUSSE

Does Subsidiarity Really Matter?*

LAW No. 92/33

Diarmuid ROSSA PHELAN

"It's God we Ought to Crucify"

LAW No. 93/1

Massimo LA TORRE

Reglas, instituciones, transformaciones. Consideraciones sobre el paradigma "Evolución del derecho"

*out of print

LAW No. 93/2
Francis SNYDER
European Community Law and
International Economic Relations:
The Saga of Thai Manioc *

LAW No 93/3
Aidan O'NEILL
The Government of Judges
The Impact of the European
Court of Justice on the
Constitutional Order of the
United Kingdom

LAW No. 93/4
Francis SNYDER
Law and Anthropology:
A Review *

LAW No. 93/5
Francis SNYDER
Soft Law and Institutional Practice
in the European Community *

LAW No. 93/6
Jason COPPEL
Individual Enforcement of
Community Law: The Future of
the *Francovich* Remedy

LAW No. 93/7
Massimo LA TORRE
Nostalgia for the Homogeneous
Community: Karl Larenz and the
National Socialist Theory of
Contract

LAW No. 93/8
Heike GEHRKE
The Implementation of the EC
Milk Quota Regulations in British,
French and German Law *

LAW No. 94/1
Yota KRAVARITOU/Sally
SHELDON (eds.)
Abortion: Challenges to the Status
Quo

LAW No. 94/2
Sally SHELDON
The British Abortion Act (1967) -
A Permissive Reform?

LAW No. 94/3
Renaud DEHOUSSE
Comparing National and EC Law:
The Problem of the Level of
Analysis *

LAW No. 94/4
A Regulatory Framework for
Foodstuffs in the Internal Market.
Report on the Conference (6-7
May 1993) organised by Francis
SNYDER

LAW No. 94/5
Christian JOERGES
Rationalization Processes in
Contract Law and the Law of
Product Safety: Observations on
the Impact of European
Integration on Private Law

Rationalisierungsprozesse im
Vertragsrecht und im Recht der
Produktsicherheit: Beobachtungen
zu den Folgen der Europäischen
Integration für das Privatrecht

LAW No. 94/6
Francis SNYDER
Integrità e frontiere del diritto
europeo: riflessioni sulla base
della politica agricola comune

*out of print

LAW No. 94/7
Thomas ROETHE
EG-Ausschußwesen und
Risikoregulierung: Ein Problem
von Handlungsstruktur und
Rationalität

LAW No. 94/8
Hanne PETERSEN
On Women and Legal Forms

LAW No. 94/9
Martine SPENSKY
Mary Wollstonecraft, William
Thompson: deux voix/voies vers
l'égalité, 1792-1825

LAW No. 94/10
Luis María DíEZ-PICAZO
Sources of Law in Spain:
An Outline

LAW No. 94/11
Francis SNYDER
'Out on the Weekend': Reflections
on European Union Law in
Context

LAW No. 94/12
Jonathan GOLUB
Rethinking the Role of National
Courts in European Integration:
A Political Study of British
Judicial Discretion

LAW No. 95/1
Christian JOERGES
Das Recht im Prozeß der
europäischen Integration
- Ein Plädoyer für die Beachtung
des Rechts durch die
Politikwissenschaft

LAW No. 95/2
Karl-Heinz LADEUR
Social Risks, Welfare Rights and
the Paradigm of Proceduralisation
- The combining of the institu-
tions of the liberal constitutional
state and the social state

LAW No. 95/3
Francis SNYDER
The Taxonomy of Law in EC
Agricultural Policy: A Case Study
of the Dairy Sector

LAW No. 95/4
Francis SNYDER
Interinstitutional Agreements:
Forms and Constitutional
Limitations

LAW No. 95/5
Massimo LA TORRE
Democracy and Tensions -
Representation, Majority
Principle, Fundamental Rights

LAW No. 95/6
Karl-Heinz LADEUR
Post-Modern Constitutional
Theory - A Prospect for the Self-
Organizing Society

LAW No. 95/7
Massimo LA TORRE
Rules, Institutions, Transforma-
tions. Considerations on the
"Evolution of Law" Paradigm

LAW No 96/1
Silvana SCIARRA
Verso una costituzionalizzazione
dei diritti sociali fondamentali
nell'Unione europea

*out of print

LAW No. 96/2

Christian JOERGES

The Market Without the State?

States Without a Market? Two

Essays on the Law of the

European Economy

LAW No. 96/3

Massimo LA TORRE

Significato, azioni, giudizi di

valore

*out of print



